MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

2. Jahrgang Juli 1951 Nummer 3

Die großen Prediger Altrußlands

Von Dr. Rud. Mayer, Regensburg

Die altrussische Predigt ist in ihrer Entstehung von Faktoren abhängig, die mit der Bekehrungsgeschichte Rußlands selbst gegeben sind. Diese steht nun von ihren Anfängen an unter dem maßgebenden Einfluß der Ostkirche. Wenn die neuere Forschung auch ergeben hat, daß Byzanz nicht das einzige geistige Zentrum gewesen ist, das auf das kirchliche Leben Altrußlands einwirkte und das alte Kiewer Reich manchen Versuch unternahm, sich der kirchlichen Bevormundung durch Byzanz zu entziehen[1]), so ist der geistige Einfluß der byzantinischen Kirche auf das altrussische Christentum zu allen Zeiten doch überragend gewesen. Daran ändert auch die zeitweilige Gegnerschaft Altrußlands zu Byzanz nichts, auch nichts der Umstand, daß, wie Langsch in seiner eben erwähnten Arbeit wahrscheinlich macht, das altrussische Christentum in seinen Anfängen unter dem starken Einfluß des stamm- und sprachverwandten altbulgarischen Patriarchates von Ochrida stand; denn dieses altbulgarische Christentum hatte ja selber wieder, trotz mancher Beziehungen zum Westen, die entscheidenden Anregungen von Byzanz empfangen. Vollends aber seit dem Untergang des altbulgarischen Reiches 1018 und seit dem Beginne einer rein griechischen Hierarchie in Kiew, die vom Jahre 1037 fast ununterbrochen bis zur Mongolenherrschaft 1240 währte, hat naturgemäß die byzantinische Kirche in dogmatischer und liturgisch-ascetischer Hinsicht auf die altrussische Kirche bestimmend eingewirkt. Das gilt auch von der Predigt. Als es sich darum handelte, dem christlich gewordenen Volke die dogmatischen und moralischen Grundsätze des neuen Glaubens nahezubringen, mußte sich den Predigern Altrußlands die große homiletische Tradition der Ostkirche, das Erbe von Männern, wie Johannes Chrysostomus, Gregor von Nazianz, Proklus von Konstantinopel, Titus von Botra, Eulogius von Alexandrien, Kyrill von Alexandrien, Epiphanius von Cypern, Simon Logo-

[1]) Siehe darüber die Abhandl. v. Joh. Langsch, Der Einfluß von Byzanz auf das kirchliche Leben Altrußlands und dessen Verhältnis zur lateinischen Kirche in: Der christliche Orient 5 (1940) 55 ff. und 6 (1941) 11 ff.

thetes u. a. als bestimmendes Vorbild immer wieder darbieten. Wären diese Werke nur im griechischen Originaltext nach Rußland gelangt, so wäre ihr Einfluß naturgemäß nur beschränkt geblieben, da die Zahl der Personen, die in Altrußland griechisch verstanden, sehr gering gewesen sein dürfte. Nun waren aber im altbulgarischen Reiche, besonders unter der Regierung des Zaren Simeon (893—927) viele dieser Schriften in die altbulgarische Sprache übersetzt worden und in dieser Übersetzung sind sie auch nach Rußland gelangt[2]); da die altbulgarische Sprache sich von der damals in Rußland gesprochenen nur unwesentlich unterscheidet, mußten sie den russischen Geistlichen und den gebildeten Laien ohne weiteres verständlich sein. Für die Unterweisung des Volkes konnten sie freilich nur in beschränktem Maße dienen; nicht allen byzantinischen Predigern war es so wie den unerreichten Meistern Johannes Chrysostomus und Gregor von Nazianz gegeben, Tiefe der Gedanken, Schönheit der Form und wahre Volkstümlichkeit zu vereinen. Manche byzantinische Prediger stellen in der Art und Weise ihrer Diktion mit ihrer kunstvollen, manchmal auch gekünstelten Rhetorik hohe Anforderungen an das Verständnis des Hörers bzw. Lesers und vieles daraus mußte dem Durchschnittshörer bzw. -leser Altrußlands einfach unverständlich sein. Es war nun die Aufgabe der altrussischen Prediger, sich an diesen aus der Fremde kommenden Vorbildern der Predigt zu bilden, deren Gedanken aber in eine Sprache umzusetzen, die auch dem gewöhnlichen Volke verständlich gewesen wären; aber gerade bei den großen Predigern Altrußlands zeigt sich, daß der Einfluß des bewunderten Vorbildes zu mächtig war und bei aller Selbständigkeit gegenüber dem Original, doch auf Stil und Sprache ihrer Predigt in einer Weise einwirkte, daß es dem gewöhnlichen Volke oft schwer sein mußte, ihren Gedankengängen zu folgen.

Die erste Predigergestalt von Format, die uns in Altrußland begegnet, ist der 1051 von Jaroslaw zum Metropoliten der ganzen russischen Kirche erhobene Ilarion. Leider sind die Nachrichten über sein Leben und seine literarische Tätigkeit außerordentlich dürftig. Nur die russische Urchronik berichtet aus dem Jahre 1051, daß Jaroslaw ihn, der vorher Geistlicher in der Kiewer Vorstadt Berestow gewesen war, zum Metropoliten Rußlands einsetzte. Dies war natürlich ein einschneidendes Ereignis in der russischen Kirchenpolitik, da es einen bewußt unternommenen Versuch darstellte, in administrativer Hinsicht die russische Kirche von Byzanz zu lösen und selbständig zu machen. Jaroslaw tat diesen Schritt, nachdem es im Jahre 1043 zu einem kriegerischen Zusammenstoß mit Byzanz gekommen war und die Beziehungen zwischen beiden Staaten auch in der Folgezeit gespannt blieben. Es scheint aber, daß Ilarion sich nicht lange als Metropolit halten konnte. Schon für das Jahr 1055 meldet die Nowgoroder Chronik, daß ein Grieche namens Ephrem russischer Metropolit war. Was mit Ilarion wurde, wird nirgends überliefert. Es kann sein, daß er in der Zwischenzeit gestorben war; der russische Historiker D. Priselkow vermutet[3]), daß Ilarion im Zusammenhang mit dem Aufhören der Spannung zwischen

[2]) Einiges ist, wie sich aus einer Notiz der russischen Urchronik für das Jahr 1037 ergibt, in Rußland selbst aus dem Griechischen übersetzt worden (unter der Regierung Jaroslaws des Weisen); doch ist über den Umfang dieser Übersetzungsliteratur nichts Näheres bekannt. Das meiste kam jedenfalls aus Bulgarien.

[3]) Skizzen zur kirchenpolitischen Geschichte des Kiewer Rußlands vom 10.—12. Jahrhundert (russisch) (St. Petersburg 1913), 109—111, 181—237.

Kiew und Byzanz im Jahre 1053 seine Metropolitenwürde niederlegen mußte, unter dem Namen Nikon Mönch im Kiewer Höhlenkloster wurde und dort weiterhin literarisch tätig war. Über den Umfang der literarischen Tätigkeit Ilarions ist freilich keine Gewißheit zu erlangen; vieles, das unter seinem Namen überliefert wird, ist zweifellos unecht. Nur zwei Werke werden allgemein als von Ilarion verfaßt anerkannt, eine sogenannte „ispovedanje very", ein kurzer Abriß der Glaubenslehre für Geistliche und seine Predigt, oder wie es im Russischen heißt, sein „Slovo" über das Gesetz und die Gnade. Diese Predigt war es, die den Namen Ilarions in ganz Rußland bekannt machte, und es sind von ihr eine große Zahl von Handschriften erhalten; eine Betrachtung dieses Werkes zeigt uns, daß Ilarion eine Persönlichkeit mit hohen Geistesgaben, ein glänzender Redner und ein für die damalige Zeit sehr gebildeter Russe gewesen sein muß, der die byzantinische Literatur offenbar gut kannte, vielleicht sogar das griechische Original zu lesen verstand, dabei aber doch genügend geistige Eigenart besaß, mehr als ein bloßer Nachahmer zu sein.

Das Slovo Ilarions[4]) beginnt nach einem einleitenden Lobpreis Gottes, der sein Volk nicht der Finsternis des Heidentums überließ, sondern zuerst durch das Gesetz, dann durch seinen Sohn mittels des Evangeliums und der Taufe rettete. Hierauf begründet Ilarion in ausführlicher Weise den Vorrang der Gnade vor dem Gesetz, wobei er in der Gnade ein Symbol des Neuen Bundes und des Christentums, im Gesetz den Alten Bund und das Judentum verkörpert sieht. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch wurde nach Ilarion zur Zeit des Judentums durch das Gesetz geregelt, freilich nur in unvollkommener, unfreier und zwangsmäßiger Weise, den freien Umgang des Menschen mit Gott bringt erst das Christentum mit seiner Gnade. Gnade ist für Ilarion ein Synonym der Wahrheit, das Gesetz aber ist nur ein Schatten, eine Analogie der Wahrheit, ein Diener und Vorläufer der Wahrheit. Das Verhältnis der Gnade zum Gesetz wird von Ilarion durch Parallelen aus der alttestamentlichen Geschichte zur Veranschaulichung gebracht. In Anlehnung an das paulinische Gleichnis Gal. 4,22 ff., aber doch in selbständiger Weise, zieht Ilarion eine Parallele zwischen der Magd Hagar und der Freien Sara. Wie Abraham von Jugend auf Sara zur Frau hatte, die Freie und nicht die Magd, so trug sich Gott von Ewigkeit her mit dem Plane, seinen Sohn in die Welt zu senden und dadurch den Grund zur Gnade zu legen. Sara gebar erst im Alter; gerade so war der ewige Heilsratschluß Gottes verborgen und wurde erst geoffenbart, als die Zeit des Gesetzes vorüber war. Sara sagte zu Abraham: Gott hat beschlossen, daß ich nicht gebären soll, vereinige dich mit meiner Magd Hagar und zeuge aus ihr. Die Gnade sprach zu Gott: wenn die Zeit noch nicht gekommen ist, daß ich auf die Erde komme und die Welt rette, so steige hernieder auf den Berg Sinai und gib den Menschen das Gesetz. So gebar Hagar den unfreien Ismael und Moses brachte vom Sinai das Gesetz und nicht die Gnade, den Schatten, aber nicht die Wahrheit.

[4]) Ausgaben des Slovo sind gegenwärtig nicht zugänglich. Ein leider nicht vollständiger Text ist in der russischen Chrestomatie von Buslaew, Moskau 1864, enthalten, der hier zugrunde gelegt wurde. Ferner behandelt auch D. Tschizewskij in seinem 1948 erschienenen Buche: Geschichte der altrussischen Literatur im 11., 12. und 13. Jahrhundert auf S. 116 ff. dieses Werk des Ilarion. Ein Auszug aus seiner Predigt ist auch auf S. 49 ff. in dem von R. Trautmann herausgegebenen altrussischen Lesebuch (Leipzig 1949) enthalten.

Mit Anführung einiger weiterer Parallelen aus der Geschichte des Patriarchen, an denen Ilarion das Verhältnis des Neuen zum Alten Bunde beleuchtet, schließt der erste Teil des Slovos.

Man hat sich schon öfters die Frage vorgelegt, wie es kommt, daß Ilarion in seinem Slovo so ausführlich den Vorrang des Christentums vor dem Judentum behandelt. Lag etwa ein besonderer Grund in einer im Kiewer Rußland vorhandenen jüdischen Propagandatätigkeit? Diese Vermutung ist nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen. In der bekannten Erzählung über die Glaubensprobe vor dem Fürsten Wladimir treten neben römischen und orthodoxen Christen auch Vertreter des Judentums auf und preisen die Vorzüge ihres Glaubens. Die tatarischen Chazaren, die Nachbarn des Kiewer Reiches, hatten sich dem mosaischen Glauben angeschlossen und in Kiew selbst gab es schon damals nicht wenige Juden. Es ist möglich, daß diese Gründe mitgespielt haben, um Ilarion zu einer so ausführlichen Behandlung der Frage: Judentum oder Christentum zu veranlassen; der eigentliche Grund dürfte aber darin liegen, daß es Ilarion durch die wirksame Gegenüberstellung von Judentum und Christentum lediglich darauf ankommt, einen Zugang zum eigentlichen Thema seines Slovos, einem Lobpreis des Täufers Rußlands, des Fürsten Wladimir, zu finden. Auf dem Hintergrunde der Gegenüberstellung von Altem und Neuem Bunde zeichnet Ilarion das heidnische und das durch Wladimirs Taufe christlich gewordene Rußland. Das zeigt die Fortsetzung des Slovos, die von der Annahme des Christentums durch Rußland spricht: „Der Gnade bringende Glaube hat sich auf der ganzen Erde verbreitet und ist auch zu unserem Volke gelangt; der See des Getzes ist vertrocknet, die Quelle des Evangeliums aber ist entsprungen und hat sich auch zu uns ergossen, nachdem sie die ganze Erde bedeckt hatte. Jetzt loben auch wir mit allen Christen die heilige Dreifaltigkeit, aber Judäa schweigt. Christus wird gepriesen, aber die Juden werden verflucht; die Heiden werden herbeigeführt, aber die Juden verstoßen."

Wem aber hat Rußland das Glück seiner Bekehrung zu verdanken? Dem Fürsten Wladimir, antwortet Ilarion, zu dessen Lobpreis er jetzt seine Stimme erhebt. „Es lobt mit Lobesstimmen das Römerland den Petrus und Paulus, denn durch sie ist es zum Glauben an Jesus Christus, den Sohn Gottes, gelangt; Asien und Ephesus und Patmos Johannes den Theologen; Indien den Thomas und Ägypten den Markus. Alle Länder und Städte und Menschen ehren und preisen ihren Lehrer[5]), der sie den orthodoxen Glauben lehrte. Loben auch wir nach unseren Kräften mit unseren bescheidenen Lobsprüchen unseren Lehrer und Unterweiser, der Großes und Wundervolles vollbrachte, den Großfürsten unseres Landes, Wladimir, den Enkel des alten Igor, den Sohn des berühmten Svjatoslav, welche zur Zeit, da sie herrschten, durch Mut und Tapferkeit in vielen Ländern bekannt waren und wegen ihrer Siege und ihrer Standhaftigkeit jetzt noch in Erinnerung und in Ansehen stehen; denn sie regierten nicht in einem armen Lande, sondern in Rußland, von dem man weiß und hört an allen Enden der Erde."

[5]) Man beachte, wie frei von jeder Polemik hier Ilarion auch der römischen Kirche die Rechtgläubigkeit zugesteht. Der ganze Erdkreis ist im rechten Glauben an Christus geeint; die Kirche der Römer macht davon keine Ausnahme.

Dies ist das Lob Wladimirs, der, wie Ilarion betont, aus eigener Initiative und unmittelbarer Eingebung von oben das Christentum angenommen hatte, ohne daß er etwa einen Apostel in seinem Lande sah, der durch das Vorbild seines Lebens ihn zum Glauben an Christus gebracht hätte, ohne daß er Dämonen sah, die im Namen Christi ausgetrieben wurden, oder wunderbar geheilte Kranke und auferweckte Tote. Ilarion lobt ihn weiterhin auch wegen seiner Freigebigkeit gegen die Armen und vergleicht ihn am Schlusse mit Konstantin dem Großen. Dann fährt Ilarion fort, indem er jetzt zum Lobpreis Jaroslaws überleitet. „Ein trefflicher Zeuge für deinen rechten Glauben, o Seliger, ist die heilige Kirche der heiligen Gottesgebärerin Maria, die du auf rechtgläubigem Grunde erbautest, wo auch dein tapferer Leib jetzt ruht in Erwartung der Posaune der Erzengel. Ein trefflicher und zuverlässiger Zeuge ist dein Sohn Georg, den Gott nach dir zum Stellvertreter in deiner Herrschaft gemacht hat, der deine Anordnungen nicht zerstörte, sondern befestigte, der die Schöpfungen deiner Rechtgläubigkeit nicht verminderte, sondern im Gegenteil vermehrte, der nicht an sie rührte, sondern sie aufrichtete, der das, was du nicht vollenden konntest, vollendete, wie Salomo die Werke Davids, der ein großes heiliges Gotteshaus seiner Weisheit gründete zur Heiligung und Erleuchtung für deine Stadt, der mit aller Schönheit es schmückte, mit Gold und Silber und Edelsteinen und kostbaren Gefäßen, eine Kirche, die bewundert und gepriesen wird in allen umliegenden Ländern vom Osten bis zum Westen. Und deine berühmte Stadt Kiew umgabst du gleich wie mit einer Krone mit Pracht und übergabst dein Volk und die Stadt der heiligen, ganz berühmten, schnell den Christen zu Hilfe kommenden heiligen Gottesgebärerin, der du am großen Tore eine Kirche erbautest auf den Namen des ersten Herrenfestes, der heiligen Verkündigung, auf daß der Gruß, den der Erzengel der Jungfrau gab, auch dieser Stadt gelte: Denn zu jener sprach er: Sei gegrüßt, du Begnadete, der Herr ist mit dir! Der Stadt aber gilt: Sei gegrüßt, rechtgläubige Stadt, der Herr ist mit dir."

Nun wendet sich Ilarion wieder an Wladimir, den er in feierlichen Worten beschwört, aus dem Grabe aufzuerstehen und das wundervolle Gedeihen des von ihm begonnenen Werkes zu betrachten. „Stehe auf, du ehrengeachtetes Oberhaupt, aus deinem Grabe, stehe auf, schüttle den Schlaf ab! Denn du bist ja nicht gestorben, du schläfst ja nur bis zur allgemeinen Auferstehung. Stehe auf, du bist nicht gestorben, denn es steht dir nicht an, zu sterben, der du an Christus geglaubt hast, das Leben aller Welt. Schüttle den Schlaf ab, öffne die Augen, damit du siehst, welcher Ehre dich der Herr gewürdigt hat und dich auf Erden nicht ohne Gedenken deinen Söhnen hinterlassen hat. Stehe auf, sieh deinen Sohn Georg, sieh deinen Leib, siehe den, den du liebst, siehe den, den der Herr aus deinem Stamme entstehen ließ. Siehe den, der schmückt den Thron deines Landes und freue dich und frohlocke! Sieh dazu auf deine rechtgläubige Schwiegertochter Irene, siehe deine Enkel und Urenkel, wie sie leben, wie sie behütet werden vom Herrn, wie sie die Rechtgläubigkeit festhalten nach deiner Überlieferung, wie sie oft in die heiligen Kirchen gehen, wie sie Christus preisen, wie sie seinen Namen verehren. Schaue auch auf die Stadt, die in Hoheit glänzt, schaue auf die blühenden Kirchen, schaue auf das wachsende Christentum, schaue auf die Stadt, die von den Ikonen der

Heiligen erleuchtet strahlt, und nach Thymian duftet und von Lobgesängen und heiligen Gottesliedern widerhallt. Und wenn du das alles siehst, freue dich und frohlocke und preise den gütigen Gott, der dies alles bewirkt hat."

Am Schlusse wendet sich Ilarion an Wladimir mit der Bitte, für Rußland zu beten, für seine Bewohner und für seinen Sohn Jaroslaw. Das Slovo schließt mit einem Gebete ganz Rußlands an Gott.

Es ist uns leider nicht überliefert, bei welcher Gelegenheit und vor welchem Zuhörerkreise Ilarion diese Predigt gehalten hat; der Eindruck dürfte jedenfalls nicht gering gewesen sein, und es ist wohl möglich, daß Jaroslaw dadurch bewogen wurde, Ilarion zum Metropoliten einzusetzen. Jedenfalls ergibt sich aus dem Inhalt und der Form dieses Slovo mit seiner gewählten Sprache, den vielen Parallelismen und Vergleichen, metaphorischen Ausdrücken, Personifizierungen abstrakter Begriffe und kunstvoll durchgeführten Antithesen, daß es keine Predigt fürs gewöhnliche Volk sein konnte, sondern vor einem ausgewählten Publikum gehalten wurde, das überhaupt allein fähig sein konnte, derartige, oft schwer zu erfassende Gedanken in sich aufzunehmen. Wahrscheinlich hat Jaroslaw und sein Gefolge zu den Zuhörern der Predigt gehört; diese muß gehalten worden sein zwischen den Jahren 1037 und 1050; denn in ihr wird die Verkündigungskirche bei dem goldenen Tore zu Kiew erwähnt, die von Jaroslaw im Jahre 1037 errichtet wurde, andererseits wird als noch Lebende die Frau Jaroslaw, Irene, angeführt, die im Jahre 1050 gestorben ist.

Der Kerngedanke des Slovos Ilarions ist, wie sich gezeigt hat, der Lobpreis des Fürsten Wladimir, dem Rußland seine Bekehrung zum Christentum verdankt. Mit diesem Lobe des russischen Fürsten verfolgt aber Ilarion einen ganz bestimmten Zweck, nämlich den, die Unabhängigkeit der russischen Kirche von Byzanz zu verteidigen. Das betont mit Recht auch der russische Literarhistoriker Gudzij in seiner 1938 in Moskau erschienenen Geschichte der altrussischen Literatur. Es muß auffallen, wie sehr Ilarion hervorhebt, daß Wladimir aus eigenem Entschluß das Christentum annahm, und daß nicht etwa Byzanz es ist, welches Rußland das Licht des christlichen Glaubens gebracht hat. Die Darstellung Ilarions weicht hier wesentlich ab von dem Bilde, das die russische Urchronik von der Bekehrung Rußlands zeichnet, die Byzanz dabei eine ausschlaggebende Rolle zuschreibt. Bei Ilarion gehen mit den rein kirchlichen Interessen auch die nationalen. Mit Nachdruck weist er darauf hin, daß Wladimir der Enkel des alten Igor und der Sohn des berühmten Svjatoslaw war; er stößt sich nicht daran, daß beide noch Heiden waren, sondern er sieht in ihnen einfach die Männer, die durch ihre Heldentaten Rußland angesehen machten, das Land, von dem Ilarion im Gefühle patriotischen Stolzes sagt, daß es überall auf der Welt bekannt und angesehen sei. Nun will freilich Ilarion nicht bei der Vergangenheit allein stehenbleiben. Das Lob der Tätigkeit Wladimirs wird für ihn zu einem Programm, das er dem Sohne des gefeierten Fürsten, Jaroslaw, vor die Seele stellen möchte, ihm, der nach Ilarions Zeugnis ein würdiger Nachfolger seines Vaters ist und das von diesem begonnene Werk mit so großem Eifer fortgeführt hat.

Alles in allem betrachtet, ist das Werk Ilarions ein Beispiel einer wirklich großen rednerischen Kunst, die sich mit den besten Erzeugnissen der byzantinischen Rhetorik messen kann. Von dieser her hat Ilarion zweifellos die Anregungen für sein Schaffen erhalten; so konnte man zeigen, daß sich Ilarion in seinem Slovo in manchen Punkten mit Reden Kyrills von Jerusalem und auch mit der Predigt Efrems des Syrers auf das Fest der Verklärung berührt. Doch waren das nur Anregungen, die der Selbständigkeit des Schaffens Ilarions keinen Eintrag tun; dieses stellt sich uns aber so als eindrucksvoller Beweis für die Höhe der geistigen Kultur dar, die Rußland zur Zeit seiner frühen Kulturblüte unter Jaroslaw dem Weisen erlangt hatte.

Es ist sehr zu bedauern, daß uns vom Predigtschaffen Ilarions nicht mehr erhalten ist; vor allem wäre es von Interesse, zu erfahren, wie er zum gewöhnlichen Volke sprach; ob er hier den gleichen hohen Stil seiner Predigt beibehielt oder in einer einfacheren Sprache zum Volke redete. Auch darüber, wie Ilarions Predigtweise auf die zeitgenössische Predigt einwirkte, wissen wir leider nichts. Erst im 12. Jahrhundert begegnen uns in Altrußland wieder zwei große Predigergestalten, von denen Werke uns überliefert sind. Das ist einmal der in der Mitte dieses Jahrhunderts wirkende Kliment Smoljatic. Leider ist auch von ihm nur ein zweifellos echtes Werk, ein im strengen Sinn des Wortes allerdings gar keine Predigt darstellendes Sendschreiben an einen Presbyter Johannes erhalten. Einige andere Predigten, die unter seinem Namen überliefert werden, dürften unecht sein. Kliment muß wie Ilarion eine geistig sehr bedeutende Persönlichkeit gewesen sein; die russische Chronik bemerkt von ihm, er sei ein Gelehrter und Philosoph gewesen, wie es in Rußland nie einen gegeben habe; aus dem Sendschreiben selber können wir entnehmen, daß der Presbyter Thomas ihn beschuldigt hatte, daß er sich in seinen Werken nicht auf die Kirchenväter, sondern auf Homer, Aristoteles und Plato stütze, ein Vorwurf, der für sich selbst spricht. Eine Besonderheit seines Schaffens war, wie sich aus dem Sendschreiben ergibt, die allegorisch-symbolische Erklärung biblischer Texte.

Den Höhepunkt der altrussischen Predigt bedeutet aber zweifelsohne der in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts lebende Kyrill Turowski. Auch über sein Leben sind glaubwürdige Nachrichten sehr spärlich. Wie sich aus dem Prolog einer Handschrift seiner Werke aus dem 15. Jahrhundert ergibt, scheint er in Turow, der Hauptstadt des Turower Fürstentums, geboren gewesen zu sein; dieses Turower Fürstentum war dem Kiewer Fürstentum unmittelbar benachbart. Schon früh wurde er nach dem Bericht des Prologes Mönch und ergab sich eifrig dem Lesen von Büchern und der Abfassung göttlicher Schriften. Sein Ruhm verbreitete sich im ganzen Turower Bezirk, und auf das Drängen des Volkes wurde er zum Bischof von Turow eingesetzt. Bei dem großen Ansehen, das Kyrill Turowski genoß, ist es begreiflich, daß unter seinem Namen manche Schriften überliefert werden, die in Wirklichkeit nicht von ihm stammen; als unzweifelhaft von ihm verfaßt betrachtet die Forschung nur acht Predigten auf die Feiertage der Wochen um das Osterfest, zwei Sendschreiben erbaulichen Charakters, poucenje genannt, etwa zweiundzwanzig Gebete und ein Kanon. Daß wenigstens acht Predigten von ihm erhalten sind, ist dem

Umstand zuzuschreiben, daß seine Werke schon in Altrußland in die Sammlung der sogenannten „Torschestwenniki" aufgenommen wurden. Es war dies eine Sammlung von Predigten und Abhandlungen für die besonders hohen kirchlichen Feste, die in der Hauptsache byzantinische Kirchenväter: Johannes Chrysostomos, Gregor von Nazianz, Theodor Studita, Kyrill von Alexandrien u. a. enthielt. Dieses Werk wurde natürlich immer wieder abgeschrieben und so auch die Predigten Kyrill Turowskis der Nachwelt erhalten. Andererseits zeigt die Aufnahme seiner Werke in diese Sammlung, welch hoher Wertschätzung er sich in Altrußland erfreute[6]).

Die uns erhaltenen Predigten, so verhältnismäßig gering auch ihre Zahl ist, geben uns doch einen guten Einblick in die Art der Schaffensweise unseres Autors. Auf zeitgenössische politische oder kirchliche Angelegenheiten geht er nirgends ein. Es sind Homilien, in denen auf Grund des Evangelientextes ein Lobpreis des betreffenden Festtages gegeben wird. Dabei begnügt sich aber der Prediger nicht mit einer bloßen Wiedergabe des Evangelientextes, er strebt danach, durch eine dramatische Wiedergabe die evangelischen Begebenheiten lebendig vor die Seele seiner Zuhörer zu stellen, wobei er oft den handelnden Personen lange, vor ihm selbst verfaßte Reden in den Mund legt. Besonders gut ist ihm eine solche lebendige Darstellung in seiner Predigt auf das Fest der Himmelfahrt des Herrn gelungen; er ergänzt hier den knappen Bericht des Evangeliums auf seine Weise und versteht es, seinen Zuhörern ein anschauliches Bild vom Verlauf dieses Ereignisses zu zeichnen.

„Gehen wir jetzt", so beginnt Kyrill Turowski seine Predigt, „im Geiste auf den Ölberg und schauen wir in Gedanken alle die herrlichen Dinge, die auf ihm geschehen sind; auf diesen Berg ist Christus selbst, unser Gott, heute gegangen und die Reihen aller Heiligen haben sich dort versammelt." Kyrill Turowski zählt nun nacheinander die Erzväter, die Patriarchen, Propheten, Apostel und die Scharen der Gläubigen auf, die er im Geiste auf dem Ölberg versammelt sieht. Dann fährt er fort: „Hier waren die Mächte der Engel und die Heere der Erzengel, hier erheben die Wolken mit den Flügeln des Windes Christus, unseren Gott, von der Erde empor, andere aber bereiten den Cherubimsthron. Gott, der Vater, wartet, hatte er ihn doch vordem in seinem Inneren eingeschlossen bei sich; der heilige Geist aber befiehlt allen seinen Engeln: ‚Tut auf die himmlischen Tore, daß einziehe der Herr der Herrlichkeit!' Die Himmel freuen sich und schmücken ihre Lichter, um von ihrem Schöpfer gesegnet zu werden, der im Fleische durch diese Tore auf den Wolken getragen wird. Die Erde freut sich, da sie sieht, daß Gott sichtbar auf ihr wandelt, und die ganze Schöpfung

[6]) Ausgaben seiner Werke.
Kalaidovic, Denkmäler des russischen Schrifttums des 12. Jahrhunderts (russisch), Moskau 1821.
M. J. Suchomlinow, Handschriften des Grafen Uvarov, Band II (russisch), St. Petersburg 1858 (mit einer ausführlichen Einleitung).
Evgenj, Bischof von Minsk und Turow, die Werke unseres heiligen Vaters Kyrill, Bischofs von Turow, mit einem einleitenden Abriß der Geschichte Turows und der Turower Eparchie bis zum 13. Jahrhundert (russisch), Kiew 1880.
Keines dieser Werke ist gegenwärtig erreichbar. Die Ausgabe von Suchomlinow befand sich in der Bayerischen Staatsbibliothek, dürfte aber bei dem Brande 1943 zugrunde gegangen sein. Einen gewissen Ersatz bietet die schon erwähnte Chrestomatie von Buslaev, nach der die vorliegenden Übersetzungen angefertigt sind. Die Predigt auf den ersten Sonntag nach Ostern und auf das Himmelfahrtsfest hat auch Trautmann in sein altrussisches Lesebuch aufgenommen (S. 53 ff.).

schmückt sich, vom Ölberg her mit Licht überstrahlt, weil auf diesem die Engel mit den heiligen Aposteln auf Befehl Gottes, des Vaters, sich versammelt haben und die Ankunft des Sohnes erwarten." Aber nicht sogleich kann der Herr eintreten in den Himmel: „Die himmlischen Torhüter verwehrten es, indem sie riefen: ‚Das sind die Tore des Herrn, daß keiner der Irdischen hierher komme; denn uns hat Gott geboten, sie nicht vorbeizulassen; jetzt aber wundern wir uns, da wir einen Menschen auf einem Throne von Cherubim sitzen sehen, und davor Serafim.' Die Engel aber verkündeten den Ruhm und die Ehre des Sohnes Gottes, der mit einem Menschenleib umkleidet war, und daß man dem Willen Gottes nicht widerstehen solle, der alles mit Weisheit geschaffen: ‚Er stieg hernieder', sagten sie, ‚ohne daß es jemand merkte, und er kam in der Gestalt eines Knechtes.' Die Torhüter aber sagten: ‚Wir wollen nicht gehorchen, wenn wir nicht Gottes Worte hören.' Da rief Christus: ‚Öffnet mir die Tore der Gerechtigkeit, ich will einziehen und meinem Vater künden, was ich auf Erden getan und gelitten habe.' Nachdem sie aber die Stimme des Herrn erkannt hatten, fielen alle himmlischen Mächte nieder und beteten an, indem sie sagten: ‚Wenn wir auch nicht gesehen haben, Herr, wie du herniederstiegst, so beten wir dich doch jetzt án, der du in der Glorie auffährst.' Und der heilige Geist kam entgegen und führte den ihm gleichen Sohn Gottes ein, und sagte, indem er ihn begrüßte: ‚Alle Engel Gottes sollen sich vor ihm verneigen.' Und Gott, der Vater, selbst sprach zu dem, der im Fleische kam: ‚Du bist mein Sohn, setze dich zu meiner Rechten, dein Thron, o Gott, steht in alle Ewigkeit, denn dein sind die Himmel und dein ist die Erde und ihre Enden hast du begründet.'"

Als Beispiel für die Einführung selbstverfaßter Reden, die den im Evangelium vorkommenden Personen von Kyrill Turowski in den Mund gelegt werden, sei die folgende Stelle aus der Predigt auf den Weißen Sonntag angeführt. Dort läßt Kyrill Turowski in folgender Weise den Heiland zum Apostel Thomas sprechen: „Gib deine Hand; schaue auf meine durchstochenen Rippen und glaube, daß ich es bin und vor dir haben Patriarchen und Propheten meiner Menschwerdung geglaubt . . . Berühre mich, wie mich vordem Simeon berührte und um Entlassung in Frieden bat. Sei nicht ungläubig, wie Herodes, der, nachdem er von meiner Geburt gehört hatte, zu den Weisen sagte: Wo ist Christus geboren? Ich will kommen und ihn anbeten; aber im Herzen sann er, mich zu ermorden. Die Kinder tötete er, aber den Gesuchten fand er nicht; wenn mich Böse suchen, finden sie mich nicht . . . Gib deinen Finger und schaue auf meine Hände, mit denen ich die Augen den Blinden und das Ohr den Tauben öffnete und die Stummen reden machte! Schaue auf meine Füße, mit welchen ich vor euch auf dem Meere wandelte, sichtbar durch die Luft schritt, in die Vorhölle eintrat und mit Kleophas und Lukas nach Emmaus ging! — Und sei nicht ungläubig, sondern gläubig!" Auf diese Worte läßt der Prediger Thomas in folgender Weise erwidern: „Ich glaube, Herr, daß du Christus, mein Gott, bist, von dem die Propheten geschrieben haben . . . Ich sehe die Rippen, aus denen Wasser und Blut floß: das Wasser, um die befleckte Erde zu reinigen, das Blut, um die menschliche Natur zu heiligen. Ich sehe deine Hände, mit welchen du jedes Geschöpf schufest, das Paradies gründetest und den Menschen bildetest; mit welchen du die Patriarchen segnetest, mit

welchen du die Könige salbtest, mit welchen du die Apostel heiligtest. Ich sehe deine Füße, durch deren Berührung die Sünderin Vergebung ihrer Sünden erlangte; dadurch, daß sie vor ihnen niederfiel, empfing die Witwe ihren toten Sohn lebendig und mit der Seele wieder. Über diese Füße wurde die Blutflüssige, nachdem sie den Saum des Gewandes berührt hatte, von ihrer Krankheit geheilt. Und ich, Herr, glaube, daß du Gott bist." Ein weiteres, sehr sprechendes Beispiel für die Art und Weise, wie Kyrill selbstverfaßte Reden anwendet, ist seine Predigt auf den 4. Sonntag nach Ostern, der das Evangelium von der Heilung des Lahmen am Teiche Bethsaida zugrunde liegt. Als Christus den Lahmen daliegen sieht, fragt er ihn: Willst du gesund werden? Daraufhin antwortet der Lahme mit einer langen Rede, in der er dem Herrn sein Leid klagt, dabei aber ganz unvermittelt sich in seinem Leid als Repräsentant der durch die Ursünde gefallenen Menschheit darstellt: 38 Jahre liege er schon auf seinem Krankenlager, gelähmt infolge seiner Sünden, aber seine Seele sei schon vorher durch die Schmach der Leidenschaft gestochen worden. Den Ärzten habe er sein ganzes Vermögen gegeben, aber es gebe kein Heilkraut, das die Strafe Gottes abwenden könnte. Seine Bekannten hätten Abscheu vor ihm und er finde keinen Tröster. Bringe man Überreste von den Tischen gottesfürchtiger Menschen, so würden sogleich die Vorsteher des Schafteiches herbeieilen und diese Liebesgaben mit noch größerer Gier verschlingen, als die Hunde die Wunden des Lazarus beleckten. Er könne sich keinen Menschen mieten, der ihn bedienen würde, da er den ihm im Paradiese verliehenen Reichtum verschwendet habe. In Eden sei ihm das Gewand der Reinheit gestohlen worden und hier liege er ohne den Schutz Gottes. Er habe keinen Menschen, der ihn in den Teich bringen würde, denn alle hätten sich abgewandt und es sei keiner, der Gutes tue.

Auf diese lange Klage des Lahmen läßt Kyrill Turowski Christus folgendes erwidern: „Was sagst du, ich habe keinen Menschen? Ich bin deinetwegen Mensch geworden, mildtätig und erbarmend und habe die Verheißung meiner Menschwerdung nicht verleugnet; denn du hast den Propheten gehört, der sagt: Ein Kind ist uns geboren, der Sohn des Höchsten, und geschenkt ist er uns, denn ich bin nicht gekommen, daß man mich bedient, sondern daß ich diene. Um deinetwillen habe ich mich, der ich nicht fleischlich war, mit dem Fleische umkleidet, um alle geistigen und leiblichen Krankheiten zu heilen. Um deinetwillen bin ich, der ich mit den Engelsmächten unsichtbar war, allen Menschen erschienen; denn ich will mein Gegenbild, das im Verfalle liegt, nicht vernichten, sondern ich will retten und zur wahren Erkenntnis führen und du sagst: Ich habe keinen Menschen? Ich bin Mensch geworden, um den Menschen zu Gott zu machen, denn ich sagte: Alle werden Götter sein und Söhne des Höchsten, und wer dient dir treuer als ich? Für dich habe ich die ganze Schöpfung zur Bearbeitung geschaffen, Himmel und Erde dienen dir, jener durch seine Feuchtigkeit, diese durch ihre Früchte; deinetwegen dient die Sonne durch ihr Licht und ihre Wärme, und der Mond mit den Sternen erhellt die Nacht; deinetwegen tränken die Wolken die Erde durch den Regen und die Erde bringt jegliches samenhaltige Kraut und Fruchtbäume für deinen Dienst hervor. Deinetwegen tragen die Flüsse und die Wüste ernährt Tiere, und du sagst: Ich habe keinen Menschen? . . . Ich bin der lebendige

See und gieße die lebenspendende Quelle aus meinem Munde auf dich aus. Aber du verlangst nach dem Schafteich, der gar bald austrocknen wird. Stehe auf, nimm dein Bett, damit mich Adam hört und sich mit dir aus dem Verfall erneuert; denn in dir heile ich den Fluch Evas von der ersten Sünde her. Den Lazarus, der schon im Grabe verwest war und vier Tage sich unter den Toten befand, habe ich durch mein Wort lebendig gemacht. Und dir sage ich jetzt: Stehe auf, nimm dein Bett und geh' nach Hause."

Eine weitere Eigentümlichkeit der Predigtweise unseres Autors ist seine Vorliebe für Allegorie und Symbolismus, beides charakteristisch auch für die meisten byzantinischen Prediger. So deutet er z. B. in seiner Predigt auf den Palmsonntag das Füllen, auf dem der Herr beim Einzug in Jerusalem ritt, auf die gläubig gewordenen Heiden; die Gewänder, die die Apostel auf das Reittier legen, bedeuten für ihn die Tugenden des Christen, die von den Bäumen gebrochenen Zweige die reumütigen Sünder, die beim Einzug des Herrn Vorausgehenden die Propheten und die Apostel, die Nachfolgenden die Heiligen mit den Märtyrern. Neben den Begebenheiten und Personen der evangelischen Geschichte haben die byzantinischen Prediger aber auch die Natur und ihre Erscheinungen allegorisch ausgedeutet und sie in Beziehung zu den Heilstatsachen des christlichen Glauben gebracht. So war es von den Jahreszeiten vor allem der Frühling, der durch die hier eintretende allgemeine Erneuerung und Wiederbelebung der Natur ein ansprechendes Bild bot für die Tatsache der Auferstehung Christi und der Belebung der Menschenseele durch die Strahlen des Lichtes des Evangeliums. Von Gregor von Nazianz ist uns eine Osterpredigt überliefert, die wunderschön das allgemeine Erwachen in der Natur zur Frühlingszeit schildert. Jetzt, sagt u. a. Gregor in dem großen Frühlingsbilde, das er da entwirft, ist der Himmel heller, die Sonne steht höher und ihr Anblick ist goldener. Die Scheibe des Mondes ist glänzender und der Chor der Sterne reiner. Die Quellen strömen heller und die Flüsse reichlicher, da sie von den Fesseln des Winters befreit sind. Die Wiese duftet, die Pflanzen sprossen, das Gras wird geschnitten und die Lämmer springen auf den grünen Feldern. Das Schiff verläßt, umspielt von munteren Delphinen, den Hafen; der Landmann aber richtet seinen Pflug zurecht, spannt den Ochsen unter das Joch und schneidet die Ackerfurchen ein. Die Hirten blasen ein frohes Hirtenlied auf ihren Flöten, der Gärtner besorgt die Pflanzen, der Vogelfänger breitet sich auf den Fang der Vögel vor; der Fischer aber durchspäht die Gewässer, reinigt sein Netz und setzt sich auf den Felsen zum Fischfang nieder. Die arbeitsame Biene spannt ihre Flügel aus, fliegt von Pflanze zu Pflanze, baut kunstvolle Honigwaben und bereitet den Honig. Möchten auch wir, ruft Gregor aus, die wir das Bienenhaus Christi sind, ein solches Beispiel der Weisheit und Arbeitsamkeit nachahmen. Die Vögel aber bauen ihr Nest und erfüllen den Hain mit ihrem Lobgesang. Die ganze Natur preist Gott und in ihren Lobpreis will auch der Prediger mit einstimmen.

Diese Predigt Gregors von Nazianz, die in Altrußland in einer kirchenslavischen Übersetzung bekanntgeworden war, ist zweifellos das Vorbild für die Predigt Kyrills von Turow auf den Weißen Sonntag geworden. Dieser hat aber seine Vorlage durchaus selbständig bearbeitet; er hat zwar fast alle von Gregor gebrauchten Bilder übernommen, mit Ausnahme des-

jenigen vom Schiffe, das im Frühjahr den Hafen verläßt, da dieses Bild naturgemäß seinen Turower Hörern weniger zu sagen hatte; ebenso fehlt das Bild vom Vogelfänger. Während aber Gregor v. Nazianz sich fast ganz auf die Schilderung der erwachten Frühlingsnatur beschränkt und nur im Anschluß an das Bild von der Biene den Vergleich des Christen mit einem Bienenhaus zieht und im fröhlichen Gesang der Vögel ein Loblied auf den Schöpfergott erblickt, hat Kyrill Turowski die ganzen Frühlingsbilder allegorisch angedeutet. Mit seinen oft kühnen Metaphern ist dieses Slovo freilich manchmal schwer verständlich, als Ganzes aber doch ein wirkliches Kunstwerk von hoher poetischer Schönheit und stellt zweifellos den Höhepunkt des Predigtschaffens Kyrill Turowskis dar. „Jetzt steigt die in Schönheit prangende Sonne zur Höhe hinauf und erwärmt voll Freude die Erde; denn uns ist aus dem Grabe die wahre Sonne Christus erstanden und rettet alle, die an ihn glauben. Jetzt gibt der Mond, indem er von der höheren Stufe herabsteigt, dem größeren Licht die Ehre. Schon ist das alte Gesetz, gemäß der Schrift mit seinen Sabbaten und Propheten, vergangen und gibt dem Gesetze Christi mit dem Sonntag die Ehre. Jetzt ist der Winter der Sünde durch die Buße vergangen und das Eis des Unglaubens ist durch die Erkenntnis Gottes geschmolzen; denn der Winter des heidnischen Götzendienstes ist durch die Lehre der Apostel und durch den Glauben an Christus vergangen, das Eis des Unglaubens des Thomas ist durch das Aufzeigen der Seitenwunde Christi aufgetaut. Jetzt prangt der Frühling und belebt die irdischen Wesen; die stürmischen Winde wehen sanft und lassen reiche Frucht entstehen, und die Erde, die die Samenkörner aufnimmt, bringt grünes Gras hervor. Der schöne Frühling aber ist der Glaube an Christus, der durch die Taufe die Wiedergeburt des Menschen bewirkt; die stürmischen Winde sind die sündhaften Gedanken, welche durch Buße in Tugenden umgewandelt wurden und reich sind an heilbringenden Früchten. Die Erde unserer Natur, die gleich einem Samen das Wort Gottes aufgenommen hat, und aus Furcht vor ihm beständig Schmerz empfindet, erzeugt den Geist der Rettung. Jetzt betreten die neugeborenen Kälber und Lämmer lustig ihren Weg und springen und kehren bald zu ihren Müttern zurück und freuen sich. Die Hirten aber blasen ihre Schalmeien und preisen voll Freude Christus. Mit den Lämmern meine ich die sanftgewordenen Heiden und mit den Kälbern die Götzendiener der ungläubigen Länder, welche infolge der Menschwerdung Christi und der Lehre und der Wunder der Apostel gar bald das Gesetz angenommen haben, und nach ihrer Heimkehr zur heiligen Kirche die Milch der Lehre saugen. Auch die Lehrer der Herde Christi beten für alle und preisen Christus, den Gott, der alle Wölfe und Lämmer in eine Herde versammelt. Jetzt senden die Bäume ihre Schößlinge aus und die Blumen lassen angenehme Düfte erblühen, die Gärten strömen bereits süßen Geruch aus, und die Gärtner, die voll der Hoffnung sich abmühen, rufen Christus, den Fruchtspender, an; denn wir waren früher wie unfruchtbare Waldbäume, jetzt aber hat sich der Glaube an Christus in unserem Unglauben niedergelassen . . .; auch die Geistlichen, die sich um die Kirche bemühen, erwarten von Christus Lohn. Jetzt führen die Pflüger des Wortes die vernunftbegabten Kälber zum geistigen Joch und, indem sie den Pflug des Kreuzes in die Furchen des Denkens versenken und Furche der Buße ziehen, säen

sie geistigen Samen aus und freuen sich in der Hoffnung auf die zukünftigen Güter. Jetzt hat das Alte ein Ende gefunden und alles ist neu geworden um der Auferstehung willen. Jetzt ergießen sich die apostolischen Flüsse und die heidnischen Fische mehren sich, und die Fischer, die die Tiefe der göttlichen Menschwerdung erforscht haben, finden das Kirchennetz voll des Fanges. Denn auf Flüsse, sagt der Prophet, ist die Erde gegründet; die bösen Menschen sehen es und werden zornig. Jetzt setzt die arbeitsame Biene, das Vorbild des Mönchsstandes, alles in Erstaunen. Wie diese (d. h. die Mönche) in Wüsteneien, von ihrer Hände Arbeit lebend, Engel und Menschen in Erstaunen setzen, so bereitet die Biene, auf die Blumen zufliegend, die Honigwaben, um den Menschen Süßigkeit und der Kirche den notwendigen Bedarf zu verschaffen. Jetzt freuen sich alle mit schönen Stimmen begabten Vöglein der Kirchenchöre, indem sie ihr Nest bauen; denn auch der Vogel, sagt der Prophet, hat sein Nest gefunden, nämlich deine Altäre; und indem jeder sein Lied singt, preist er Gott mit Stimmen, die nicht mehr schweigen wollen."

Vergleicht man diese Predigt des Kyrill Turowski mit dem Original bei Gregor von Nazianz, so kann man trotz aller Gemeinsamkeiten doch vor allem in der Ausdrucksweise feststellen, wie sehr sich ersterer bemüht hat, seine Vorlage freischaffend zu verarbeiten.

Ein weiteres Kunstmittel, mit dem unser Prediger seine Rede ausschmückt, sind die Antithesen. Schon die klassische heidnische Rhetorik hat sich bekanntlich mit Vorliebe dieser sich in fortwährenden Gegenüberstellungen bewegenden Redeweise bedient, in dem sie ein vorzügliches Mittel erkannte, dem Zuhörer bestimmte Themata eindrucksvoll vorzustellen. Die byzantinische Predigtkunst hat dieses Stilmittel übernommen, und es läßt sich nicht leugnen, daß auch Kyrill Turowski, der hier ebenfalls von dorther stammenden Anregungen folgt, es versteht, sich wirkungsvoll dieser antithetischen Ausdrucksweise zu bedienen. Man vergleiche nur einmal den Schluß seiner Osterpredigt: „Gestern wurden wir mit dem Räuber gekreuzigt, heute sind wir mit dir auferstanden; gestern haben wir mit Longinus ausgerufen: Wahrlich, du bist Gottes Sohn, heute sprechen wir mit den Engeln: in Wahrheit ist Christus auferstanden. Gestern haben wir dich mit Nikodemus vom Kreuze herabgenommen, heute sehen wir mit Magdalena dich, den Auferstandenen. Gestern haben wir dich mit Josef ins Grab gelegt, heute hören wir, wie Maria, deine frohen Worte." Stellt hier der russische Prediger, ausgehend vom Gedanken an das christliche Kultmysterium, als der realen Repräsentation der Tatsachen der Heilsgeschichte, die Trauer über den Tod des Herrn der Freude über seine Auferstehung gegenüber, so zieht er an einer anderen Stelle eine geistvolle Parallele zwischen Adam und Christus: „Ich will euch das Geheimnis der göttlichen Menschenliebe verkünden, die für Adam, der in das Verderben gefallen war, gelitten hat. Er, der auf den Rat des Feindes hörte, wollte Gott sein und wurde verflucht; dieser, der auf Gott hörte, und obwohl er Gott war, wurde Mensch, damit er die Schlange vernichte und den Menschen vergöttliche. Er, der die Hände zum verbotenen Baum ausgestreckt und das tödliche Gift getrunken hatte, war ein Knecht der Sünde geworden und mußte von Eden in den Hades gehen; Christus aber, der am Kreuze seine Hände ausstreckte, befreite den Menschen vom

Gerichte der Sünde und vom Tode." Oder man vergleiche auch folgenden, in Antithesen sich bewegenden Lobpreis des Josef von Arimathäa aus dem Schlusse der 4. Predigt: „Selig bist du in Wahrheit, du gerechter und bewundernswerter Josef, der du so viel Gnade und großen Reichtum auf Erden und im Himmel verdient hast. Du warst in Wahrheit wie die Cherubim dienstbar dem Leibe Gottes; aber jene, die unsichtbar auf ihren Schultern ihn halten, verhüllen vor Furcht ihr Antlitz, du aber hast freudig Christus, den Gott, in deiner Hand getragen. Du bist seliger, Josef, als die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob; denn jene hörten nur seine (Gottes) Stimme und erwiesen sich dadurch mehr geehrt und berühmter als alle, du aber hast dessen Leib in das Leichentuch gehüllt. Selig sind deine Hände, Josef, denn auf ihnen hast du den Leib des Sohnes Gottes, des Schöpfers des Alls, gehalten, dessen Bild Moses auf dem Horeb nicht schauen konnte und, sich unter einem Felsen verbergend, nur seine Rückseite sah. Du bist seliger als David, der König, großer Josef; denn David brachte von Siloe die Bundeslade mit dem Worte Gottes herbei; aber er fürchtete sich, sie in seinem Hause aufzustellen, du aber hast nicht das Bundeszelt mit dem Gesetz, sondern Gott selbst aufgenommen und voll Freude vom Kreuze in dein Grab gelegt . . .[7]).

Schon der russische Gelehrte M. J. Suchomlinow, der im Jahre 1858 die Werke Kyrills von Turow, mit einer ausführlichen Einleitung versehen, herausgab, konnte zeigen, daß dieser trotz seiner Abhängigkeit von byzantinischen Vorbildern es doch immer versteht, seinen Worten das Gepräge seines eigenen Geistes zu verleihen. V. P. Vinogradow, der in seiner Arbeit: Über den Charakter des Predigtschaffens Kyrills, des Bischofs von Turow (Festschrift zum Gedächtnis der Hundertjahrfeier der Moskauer geistlichen Akademie, 1915, S. 313—392), das Verhältnis Kyrills zu seinen Quellen genau untersucht hat, betont mit Recht, daß sein Werk zwar kompilatorischen Charakter trage, aber auch eine Kompilation könne künstlerisches Gepräge aufweisen. Er vergleicht die Schöpfungen Kyrills mit einem Mosaik; die einzelnen Elemente seien hier, gleich den kostbaren Steinen, aus denen sich das Mosaik zusammensetzt, fertig aus verschiedenen Quellen übernommen; aber die Auswahl dieser Elemente und ihre Zusammenfügung werde durchaus selbständig und in hochkünstlerischer Weise von dem altrussischen Prediger vorgenommen[8]).

Eines freilich ergibt sich aus den uns vorliegenden Schöpfungen Kyrill Turowskis: Es kann nur ein bestimmter Personenkreis, der eine gewisse höhere Bildung genossen hatte, in der Lage gewesen sein, den Inhalt dieser Predigten auch geistig aufzunehmen; für das Verständnis des gewöhnlichen Volkes waren sie zweifellos zu schwer. Wenn man auch nicht gerade dem russischen Kirchenhistoriker Golubinskij Recht geben will, der die Predigten Kyrills für unfruchtbare und zwecklose Rhetorik hält, so hat doch der Vorwurf des Literarhistorikers Speranskij eine gewisse Berechtigung, daß Kyrill Turowski manchmal zu sehr auf die Form seiner Predigt achtet und dabei das Hauptziel übersieht, das die Unterweisung der Menschen seiner Zeit in den Wahrheiten des in Rußland noch jungen Christentums hätte sein müssen. Er ist mehr ein Rhetor als ein Prediger, sagt

[7]) Weitere Beispiele wirkungsvoller Antithesen siehe bei Tschizewskij, S. 253 f.
[8]) Anerkennend spricht über Kyrill Turowski auch Gudzij in seiner Isorija drevnej russkoj literatury (Geschichte der altrussischen Literatur), Moskau 1938.

Speranskij von ihm. Nun scheint es Kyrill Turowski nicht anders gegangen zu sein, wie manch anderem Prediger auch, dessen Worte für das Verständnis des Volkes zu hoch sind: die Zuhörer blieben einfach weg. Um sie wieder in die Kirche zu bringen, hielt er eine eigene Predigt, in der er bemerkenswerterweise ganz den sonst üblichen Stil seiner Homilien verläßt und sich einer durchaus volkstümlichen Ausdrucksweise bedient: „Ich, o Freunde und Brüder, hatte gehofft, daß jeden Sonntag immer mehr Leute sich in der Kirche versammeln würden, nun sind aber weniger gekommen. Wenn ich aus mir selbst gesprochen hätte, dann hättet ihr gut getan, nicht zu kommen; nun aber verkünde ich euch den Herrn und lese euch die Urkunde Christi vor. Wenn jemand eine Urkunde eines Königs oder eines Fürsten in die Stadt bringt, die unter dessen Herrschaft steht, so fragt man nicht nach dem Leben des Überbringers: ob er reich ist oder arm, ein Sünder oder ein Gerechter, sondern man horcht nur auf das, was verlesen wird und bemüht sich, nichts davon zu vergessen; wenn einer die Worte nicht genau versteht, dann fragt er einen, der sie gehört hat; wenn ein ungebildeter Kerl Lärm macht, dann schlägt man ihn und jagt ihn fort, weil er sich ungebührend betragen hat. Wenn man aber einem irdischen Fürsten soviel Aufmerksamkeit schenkt, um wieviel mehr ziemt euch, hier aufzumerken, wo der Herr der Engel redet. Darum bitte ich euch, die ihr hierhergekommen seid, daß ihr die belehrt, die nicht gekommen sind und ihnen sagt, daß sie in die Kirche kommen sollen; denn ihr habt vom Honig der Lehre gekostet, wie es heißt: seht, wie gut der Herr ist . . . Ich frage euch und ihr antwortet mir: wenn ich Gold oder Silber euch alle Tage austeilen würde, oder Honig oder Bier, würdet ihr nicht selber auch ungerufen kommen und einer dem andern zuvorkommen? Nun aber teile ich Gottes Wort aus, das besser ist als Gold und Edelstein und süßer als Honig und Honigseim und ihr beraubt euch dessen, indem ihr nicht zur Kirche kommt. Jene mache ich schlecht und tadle sie, euch aber, die ihr gekommen seid, lobe ich und segne euch; jeden von euch aber, die ihr hierhergekommen seid und diesen geistigen Honig kostet, bitte ich: wenn ihr einen Nachbarn habt oder Verwandte oder eine Frau oder Kinder, ruft sie alle zur Kirche und laßt euch durch heilsame Worte belehren, damit wir, die wir hier gottgefällig gelebt haben, Erben der ewigen Güter werden durch Christus Jesus, unseren Herrn, ihm sei die Ehre."

Kyrill Turowski bedeutet den letzten Höhepunkt der altrussischen Predigt; die Anregungen, die er gegeben hatte, konnten sich nicht mehr entfalten, da bald nach seinem Tode der Mongolensturm über Rußland hereinbrach (1240 fiel Kiew in ihre Hände) und damit die Kulturblüte Altrußlands ein jähes Ende fand. Wenn auch vom Predigtschaffen der damaligen Zeit nur ein kleiner Teil über die Stürme der Zeit hinweggerettet wurde, so zeigen uns doch die erhaltenen Proben den allgemeinen Charakter der altrussischen Predigt mit hinreichender Deutlichkeit. So sehr wir die Leistungen der altrussischen Prediger in ihrem Bemühen, von fremden Vorbildern ausgehend, ihren eigenen Stil zu bilden, anerkennen müssen, so muß doch betont werden, daß im großen und ganzen es ihnen noch nicht in dem Maße gelungen war, eine wirklich volkstümliche Predigt zu gestalten, wie sie die abendländische Kirche etwa durch Berthold von Regensburg, einen Zeitgenossen Kyrill Turowskis, gewonnen hatte. Ansätze dazu aber waren

zweifellos vorhanden und hätten sich entfaltet, wenn nicht durch den verhängnisvollen Mongolensturm die Kulturentwicklung Altrußlands so jäh unterbrochen worden wäre. In der Entwicklungsgeschichte der russischen Literatur ist freilich das Schaffen Ilarions und Kyrills von bleibender Bedeutung. Hier liegen die Anfänge eines selbständigen literarischen Schaffens, das, wenn auch von fremden Vorbildern abhängig, doch gegenüber der bisher in Rußland fast ausschließlich verbreitet gewesenen Übersetzungsliteratur etwas wirklich Neues bedeutet. So sind Ilarion und Kyrill Turowski bahnbrechend geworden und haben sich einen dauernden Namen erworben in der an großen Persönlichkeiten so reichen Geschichte der russischen Literatur.

Zur Frage der Zeugnisse der Tradition des hl. Skapuliers

Von Dr. P. Macarius Wengel, O.C.D., Regensburg

Im gewissen Sinne unabhängig von den historisch schwachbegründeten Anfängen der Verehrung des hl. Skapuliers ist die Frage nach den Zeugnissen seiner traditionellen Vertiefung und Sanktionierung im Laufe der Jahrhunderte. In dieser Frage stehen wir auf verhältnismäßig solidem Boden, denn eine beträchtliche Anzahl von schriftlichen Niederlegungen liefern den Beweis, daß bereits sehr frühzeitig nach der Festsetzung der Karmeliten in Europa[1]) der marianische Gedanke des Ordens in der „Einführung des hl. Skapuliers der allerseligsten Jungfrau vom Berge Karmel“[2]) einen äußeren Ausdruck suchte und fand. Wir schätzen jene Zeugnisse mit dem Ernst der Gesinung, der auch jene beseelte, die sie schufen. Es mag sein, daß die geschichtliche Forschung wegen der vielfachen formellen Unzulänglichkeiten und Fehler dieser sogenannten Quellen nur sehr wenig mit ihnen anzufangen weiß. Jedoch darf bei der Betrachtung der gesamten Fragen um das Skapulier ein anderes Moment nicht übersehen werden, das allerdings außerhalb des Rahmens einer exakten historischen Beweisbarkeit liegt. Es ist das Moment der Mentalität, die hinter der Schaffung solcher Zeugnisse liegt; oder anders: Das Moment des Glaubens an die Offenbarung der Gottesmutter und der Liebe zu ihr, bzw. zum Orden, angeregt durch die als geschichtlich nachweisbare Vision des hl. Simon Stock[3]), und die Verdichtung dieses Momentes durch eine innerhalb des Ordens als mündliche Überlieferung weitergegebene Auslegung und Ausschmückung der Marienoffenbarung, schließlich die innere Entwicklung und Erweiterung des Skapuliergedankens, wie es etwa im sogenannten Samstagsprivileg geschah — all das rechtfertigt zur Genüge die Aufrechterhaltung der heute etwa 700jährigen Tradition. Dazu kommen die zahlreichen Gutheißungen und Anerkennungen der Päpste im Laufe der Jahrhunderte, die diesen Glauben an das hl. Skapulier nicht nur sanktionierten, sondern auch mit besonderen Privilegien aus-

[1]) Die ersten Karmeliten kamen im Jahre 1241 in England an und ließen sich in Aylesford nieder (Benedikt Zimmerman, Mon. Hist. Carm. p. 365). 1254 brachte König Ludwig von Frankreich sechs weitere Karmeliten vom Berge Karmel mit nach Frankreich (ibidem, p. 282, 325). Dazwischen liegt die Wahl Simons Stock zum General des Ordens 1247. Er folgte als 6. General dem Alanus Britonus, unter dessen Generalat nach dem Bericht des Arnold de Trenka einige Brüder vom Berge Karmel nach Tolosa kamen und dort Fuß faßten.

[2]) Redewendung aus dem Schreiben des Hl. Vaters Papst Pius XII. zum 700jährigen Jubiläum des hl. Skapuliers.

[3]) Nach dem ältesten Zeugnis des Wilhelm von Sanwich um das Jahr 1290 hat die Vision tatsächlich stattgefunden, jedoch nicht im Sinne der Überreichung eines Kleides, sondern betreffs des Fortbestandes des Ordens in den fast unüberwindlich scheinenden Schwierigkeiten um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Vgl. den Artikel: Zur Frage der historischen Forschung über das Skapulier, MThZ 1 (1951), Heft 1, 10. Selbst der um die geschichtliche Haltbarkeit der Skapuliervision besorgte P. **Xiberta** O. C. kann in seinem neuesten Werk „De visione S. Simonis Stock“, Rom 1950, die Stellen des „Chronicon“ Wilhelm von Sanwich zitieren. Vgl. ibid. p. 83, 98, 212 sq.

statteten. Auch sie zählen zu den Zeugnissen der Tradition des Ordens vom Berge Karmel und bestärken die sachliche Anerkennung des Skapuliergedankens im Wandel seiner Entwicklung. Und darauf kommt es vor allem an, wenn die Berechtigung der Tradition des hl. Skapuliers zur Frage steht. Keine andere, als eine durchaus positive Antwort wird daher auf diese Frage zu erwarten sein.

Die Tradition des Ordens hält an der Echtheit des Berichtes des Wilhelm von Coventry der Substanz nach (quoad substantiam) fest[4]). Es steht hier also nicht zur Debatte, ob und inwieweit dieser Bericht, der aus dem Scutum Carmelitanum (1348) entnommen und im Jahre 1642 von Chéron als Stütze seines Visionsberichtes veröffentlicht wurde, mehr oder weniger starken Interpolationen unterworfen war. Es geht vielmehr darum, zu zeigen, daß bereits knapp hundert Jahre nach der Vision einem karmelitanischen Schriftsteller, der als äußerst zuverlässig gepriesen wird[5]), das Wissen um eine stattgehabte Skapuliervision zugeschrieben wird. — Das gleiche gilt von dem Bericht des Johannes von Hildesheim in seinem Defensorium Ordinis Fratrum gloriosissimae Dei Genetricis Mariae de Monte Carmelo, der bei P. Daniel im Speculum Carmelitanum tom. I. p. 145—159 und bei P. Cosmas de Villiers in Bibliotheca Carmelitana tom. II col. 5 abgedruckt ist[6]). Hierbei handelt es sich um das Jahr 1370, d. h. ebenfalls um etwa ein Jahrhundert nach der angeblichen Vision. Die Klarheit, mit der besonders der erste der genannten Berichte den Hergang der Visionsgeschichte zu erzählen weiß, deutet auf eine gut ausgebildete Tradition hin, deren Ausschmückung im Laufe eines Jahrhunderts bereits feste Formen angenommen hat: Die allerseligste Jungfrau erschien dem hl. Simon Stock mit einer Schar Engel und sprach, das hl. Skapulier des Ordens in ihren gebenedeiten Händen haltend: Dies wird dir und allen Karmeliten zum Privilege sein, daß der das höllische Feuer nicht erleiden wird, der damit bekleidet stirbt, d. h. wer darin stirbt, wird gerettet werden. Dies ist bis heute der Text geblieben, an den die Privilegien und Verheißungen des Skapuliers gebunden sind. Angesichts eines so ehrwürdigen Alters kann die Tradition des Ordens mit Recht jenen Ruhm in Anspruch nehmen, den der Hl. Vater in seinem erwähnten Schreiben in die Worte kleidet: „Es handelt sich hierbei durchaus nicht um etwas Geringes, sondern um die Gewinnung des ewigen Lebens nach dem Versprechen, das die allerseligste Jungfrau gegeben hat, wie die Tradition es lehrt; es handelt sich also um die wichtigste Aufgaben des Menschen und um die Weise, sie sicher zu vollbringen." Aus diesem Geiste heraus und auf der Grundlage solcher Erkenntnisse verstand sich von Anfang an der Tenor der Marienverehrung im Karmelitenorden seit der Vision des hl. Simon Stock. Es

[4]) Vgl. hierzu P. **Marie-Joseph**, Le Scapulaire de N. D. du Mont Carmel est authentique, p. 32/33, wo der Text ausführlich zu finden ist. Diese Arbeit des verdienten Paters hat gute Quellenangaben, die für die Tradition des Ordens in den Fragen des hl. Skapuliers nützlich sind. Ihr Wert für die historische Begründung des Skapuliers ist weitaus geringer. Das gleiche gilt von dem Werk P. Xibertas Ord. Carm. De Visione S. Simonis Stock, Rom 1950. Die Quelle des Wilhelm v. Coventry tritt jedoch darin in den Hintergrund.

[5]) Fabricius, Bibl. lat. med. et infimae aetatis (Padua 1754) tom. II, lib. VII, p. 145. — **Gesner** und **Simler**, Bibliotheca (Zürich 1853) p. 301. — **Voss**, De historicis latinis (Leyden 1651) p. 533. — Thomas **Tanner**, Bibl. Britanica-Hibernica (London 1748) p. 356. — **Pitseus**, De illustribus Angliae Script. (Paris 1619) p. 492. — Weitere Angaben bei P. **Marie-Joseph**, l. c., p. 33.

[6]) Cosmas de **Villiers**, Bibliotheca Carmelitana (Orléans 1752). P. **Daniel a Virg.**, Speculum Carmelitanum (Antwerpen 1680).

wäre eine ungerechtfertigte Geringschätzung der Überlieferung, wollte man das selbst noch hinter den Legenden und formellen Entgleisungen, die sich im Laufe der Entwicklung eingeschlichen haben[7]), stehende Bewußtsein von den besonderen Hulderweisen der Gottesmutter, wie sie sich in den Verheißungen im Zusammenhang mit dem Skapulier dartun, als unbedeutenden Faktor der gesamten Herausentwicklug des Skapuliergedankens abtun. Vielmehr scheint das sogar die wesentliche und entscheidende Sicht zu sein, von der aus man die Frage nach den Zeugnissen der Tradition des hl. Kleides anzugehen hat.

Seit der sachlichen Festlegung des Textes der Skapuliervision fehlt es an Zeugnissen für die traditionelle Weiterentwicklung des Skapuliergedankens nicht mehr. Zunächst waren es Ordensschriftsteller, die sich immer wieder für die Aufrechterhaltung der inzwischen lebendig gewordenen Überlieferung einsetzten. Eine besonders eingehende Untersuchung wurde seither dem Bericht des Johannes Grossi in seinem um 1430 verfaßten Viridarium gewidmet. Man weiß heute, daß dieses Viridarium wiederholt überarbeitet wurde und nach verschiedenen Manuskripten (Mecheln, Brüssel, Köln, Frankfurt) aus den Jahren um 1495—1500 in mehreren Versionen vorliegt[8]). Es ist für unsere Frage unbedeutend, ob das Viridarium in erster Redaktion schon vor dem Jahre 1389 vorlag[9]), denn die Tatsache allein, daß um diese Zeit überhaupt verschiedene Versionen und Handschriften vorhanden waren, beweist, wie aktuell die Frage nach der traditionellen Verankerung des Skapuliers war. Dasselbe gilt von den Zeugnissen des Thomas Bradley aus dem Jahre um 1440[10]). Ob Daniel a Virgine in seinem Speculum Carmelitanum bei der Wiedergabe des Wilhelmschen-von-Coventry-Textes sich geirrt hat und ob dieser genannte Text, wie Benedikt Zimmerman es will[11]), dem Thomas Bradley zuzuschreiben sei, bedeutet für die Zeugnisse der Tradition wenig, da nachgewiesenermaßen Bradley, ähnlich wie Johannes Grossi selbst, wieder in verschiedenen Redaktionen vorliegt, was auf die Benützung von älteren Quellen schließen läßt[12]). Besonders Bradley ist für die Zeugnisse der Tradition aufschlußreich, da er in seinen Schriften „die alten Traditionen des Ordens der allerseligsten Jungfrau Maria vom Berge Karmel" zusammenträgt und herausgibt (editas ab antiquo tempore memoriales). In seinem Chronicon de institutione, successione, institutione et propagatione Ordinis B. V. Mariae de Monte Carmelo, aber auch in seinem Tractatus de

[7]) Wenn sich um einen sachlichen Kern Legenden ranken und aus diesen überlieferungsmäßig formelle Entgleisungen in die Geschichte einschleichen, so können nach unserem Dafürhalten selbst diese als Zeugnis der Tradition in Anspruch genommen werden. Wir legen Wert darauf, zu betonen, daß es sich um formelle Entgleisungen handelt, die die Substanz der Tradition zunächst nicht berühren. Daß diese Quellen allerdings für eine historische Forschung keinen unmittelbaren dokumentarischen Wert besitzen, ist klar. Für eine Geschichte der traditionellen Entwicklung jedoch geben sie recht brauchbare Zeugnisse ab. So können der Chéronsche Visionsbericht (vgl. den Artikel: Zur Frage der historischen Forschung usw. a. a. O. S. 3) und die sogenannte bulla Sabbatina (vgl. hierzu die Anmerkung 26 in diesem Artikel) sehr wohl als Zeugnisse der Tradition ausgewertet werden.

[8]) Das Manuskript der Vatikanischen Bibliothek Ms 3813, von dem eine Wiedergabe in der Klosterbibliothek Kumpfmühl unter X 515 und eine Photokopie bei **Marie-Joseph,** l. c. p. 36 bis 43 einzusehen ist, stellt einen Auszug aus dem Frankfurter Manuskript dar. P. Benedikt **Zimmerman** berichtet darüber in Mon. Hist. Carm. S. 339 sq. —

[9]) Vgl. Näheres hierzu bei P. Bartholomäus **Xiberta,** Annal. Ord. Carm. 1939. Vol. X. Annotationes circa statum quaestionis de sacra Scapulari. — **Derselbe,** De visione S. Simonis Stock p. 95/96; p. 104/5.

[10]) Näheres hierzu bei Benedikt Zimmerman, Mon. Hist. Carm. p. 340 sq.

[11]) Mon. Hist. p. 340.

[12]) Xiberta Annotationes etc. p. 22 sqq. De visione S. Simonis Stock p. 95 sqq. Im letzteren Werk kann Xiberta auch auf eine Anzahl Codices Mss hinweisen. Vgl. p. 199 sq.

fundatione, intitulatione, antiquitate Regulae et confirmatione Ord. B. V. M. de Monte Carmelo, in dem der Visionsbericht ausführlich wiedergegeben wird[13]), greift er auf die alten Überlieferungen zurück und stellt sie, allerdings ohne nähere Quellenangaben, als das im Orden allgemein bekannte Traditionsgut hin. Angesichts der als Historiker sonst gut beurteilten Persönlichkeit des Bradley[14]) befremdet zunächst die bis ins kleinste gehende Ausschmückung des ursprünglich verhältnismäßig nüchternen Berichtes der Vision. Die Tradition hat in den inzwischen verflossenen nahezu 200 Jahren ihre legendären Auswüchse gezeitigt. Sie kommen in dem Bradleyschen Bericht zur vollen Geltung. Unter Weglassung jedoch alles Unwichtigen und Nebensächlichen[15]) bleibt der Kern der alten Auffassung über die Skapuliervision erhalten: „Dies wird dir und allen Karmeliten zum Privileg sein, daß jeder, der in diesem Kleide stirbt, usw." Es kann nicht auffällig erscheinen, daß die Verehrung des hl. Skapuliers im 15. und 16. Jahrhundert praktisch über das ganze Abendland verbreitet war. Die Andacht zur allerseligsten Jungfrau Maria unter dem Titel des hl. Skapuliers hatte sich da, wo die Karmeliten Einfluß gewonnen hatten, auch im Volk verbreitet. Außer den uns heute bekannten Bruderschaftserrichtungen jener Zeit[16]) finden wir zwar wenige schriftliche Zeugnisse für die Behauptung, denn die neuerfundene Buchdruckerkunst hatte um die Wende dieser beiden Jahrhunderte sich nur ganz allmählich im Volk Eingang verschaffen können. So existieren kaum Volksgebetbücher als Wiegen- oder Erstdrucke und damit kaum schriftliche Beweisstücke für die Verbreitung der Skapulierandacht bei den Gläubigen. Zumal war der Einfluß der Karmeliten immerhin nur auf bestimmte, begrenzte Gebiete ihrer Niederlassungen beschränkt. Um so mehr fällt aber ins Gewicht eine Sammlung von Wunderberichten aus dem Jahre 1465, die für die Verehrung der Gottesmutter vom Berge Karmel Zeugnis ablegen. Balduin Leersius hinterließ ein Collectaneum exemplorum et miraculorum[17]), in dem er über alle ihm zugänglichen Wunder und Gnadenerweise berichtet, die ihm die Tradition des Ordens an die Hand gibt. Dieses Manuskript ist ein einziges Lob auf die Karmelskönigin und ihren Orden und ein bedeutendes Zeugnis für die verhältnismäßig weit fortgeschrittene Verwurzelung des Skapuliergedankens. Wunderberichte sind selbst unter der Voraussetzung, daß das Mittelalter bedenkenloser in der Darstellung war, für die Existenz des Glaubens an die Verheißungen eindeutige Zeugnisse; d. h. für das lebendige Vorhandensein der Überzeugung von der Kraft und

---

[13]) Beide Werke wurden um 1440 verfaßt, veröffentlicht bei **Daniel a Virg.**, Spec. Carm. tom. I, Pars III 172 sqq.

[14]) Cf. Cosmas de **Villiers**, Bibl. Carm. tom. II col. 829—831. — **Balaeus**, Script. illustr. VIII,54. — **Lezana**, Annales Ordinis tom IV p. 976. — **Pitseus**, De illustr. Angliae Script. p. 681 n. 896.

[15]) Der Text lautet: „. . . Erat tunc vir sanctus in religione praedicta Simon Stock nomine . . . Cui Beatissima Virgo cum multitudine angelorum apparuit, Scapulare, seu cucullam antiqui ordinis carmelitarum cum parvo caputio usque ad cingulum descendens in benedictis manibus suis tenens, et dicens: Hoc erit Tibi et cunctis Carmelitis privilegium, quod in hoc moriens non patietur incendium, id est, in hoc moriens salvabitur, tradidit. Quod ipse Simon devote suscipiens caputium grossum de scapulari seu cuculla sua deposuit, et caputium suum aliud juxta formam caputii, quod a B. Virgine receperat Scapulari addidit. Quo etiam Scapulari tam ipse, quam omnes alii Carmelitae usque in hodiernum diem die nocteque pro habitu suae professionis utuntur." — Man beachte die Ausschmückung des Textes!

[16]) Nähere Angaben darüber bei **Marie-Joseph** 1. c. p. 82 sq.

[17]) Das Ms ist aufbewahrt in Mecheln. Es ist abgedruckt in Spec. Carm. des Daniel a Virg. tom. I Pars III p. 363—374. Ein Auszug aus dem Text, der keine neuen Momente enthält, ist zu finden bei **Marie-Joseph**, 1. c. p. 46.

Würde des Skapuliers bedarf es keiner weiteren geschichtlichen Grundlage. Glaube und Liebe zur Gottesmutter offenbaren sich immer wieder als die tragenden Momente der traditionellen Verehrung des hl. Kleides. Aus dieser gläubigen Tiefe heraus versteht sich auch ein überschwenglicher Lobgesang auf das Skapulier aus dem Jahre 1480. Er erinnert in seiner Form an andere Lobpreisungen der Gottesmutter im hohen Mittelalter. Arnold Bostius, der, nebenbei erwähnt, auch ein eifriger Verteidiger der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis war[18]), hat außer den beiden mehr nüchternen Berichten über die Skapuliervision in seinem Speculum historiale sectatorum sanctorum Prophetarum Eliae et Elisaei (Lib. IV, cap. 18 und Lib. VII cap. 18)[19]) folgendes Eulogium über das Skapulier in seinem Werk De Patronatu Mariae[20]):

„O pretiosum Habitum! paradoxum utique et irrefragabile praecipue dignitatis et honoris, ac invictae virtutis insigne! O donum inclytae vocis, danti pariter et accipienti pretiosum! Coelesti utique confectum nectare, mellifluo sapore conditum. Ex hoc nempe pudici oris balsamo claret aromaticas species, odoriferosque flores fluere multiplices. O singulare privilegium, et stupendum sine fine jugiter permansurum O magni-pendendum aeternae vitae signaculum! O nobilissimum donarium, praeclarum communis Charitatis, inaestimabilis dilectionis, summi ac dignissimi amoris indicum, signum mutui foederis, sanctae recordationis, pignus aeternae salutis, munus magnificum, augustissimum, super aurum et topazium diligendum, munus salutis plenum, coelestique medela copiosum, munus certe tanti faciendum, quantum sublime et gloriae immensae est, superexaltatissime Coeli Reginae peculiari liberatura insigniri etc. . . . .“

Wir gaben diesen Textausschnitt wieder, um damit zu zeigen, wie stark der Einfluß der Tradition auf die Glorifizierung eines Ereignisses war, das sich aus der marianischen Einstellung des Ordens immer mehr zu einem Wesensbestandteil karmelitanischer Form der Marienverehrung entwickelte. Daß sich, unter diesem Gesichtspunkt gesehen, Schriftsteller dieses Ordens nicht genug tun konnten, das Lob und die Verherrlichung Mariens unter dem Titel der Mutter vom hl. Skapulier zu singen, darf wohl als eine natürliche Entwicklung und als Ausdruck besonderer Marienminne gewertet werden. Mit ausschlaggebend war außerdem noch die Tatsache, daß inzwischen das sogenannte Samstagsprivileg in Verbindung gebracht wurde mit den Verheißungen, die an das Skapulier geknüpft waren. Bereits Balduin Leersius und auch Arnold Bostius haben, ähnlich wie Johannes Palaeonydorus (Oudewater) am Ende des 15. Jahrhundrts, dem neuen Auftrieb, den die Skapulierfrage durch die „Bulla Sabbatina“ erfuhr, eifrig das Wort geredet[21]). Die Skapulierangelegenheit wird von nun an stets in

---

[18]) Das Werk, das gegen einen Dominikaner verfaßt war, hat den Titel: De Immaculata Conceptione Virginis Dei-Parae, contra Vincentium a Novo-Castro. Ms. — Überhaupt waren die Karmeliten eifrige Verteidiger der Unbefleckten Empfängnis. Ein zweibändiges Werk darüber verfaßte Johannes Palaeonydorus ebenfalls in den achtziger Jahren des 15. Jahrhunderts.

[19]) Näheres bei **Daniel** a Virg., Spec. Carm. tom. I Pars III pp. 284 und 288.

[20]) Spec. Carm. tom. I Pars III, lib. 2 p. 414 sq. Ihm ist der angeführte Text entnommen.

[21]) Balduin **Leersius** bringt in seinem Collectaneum Exemplorum et Miraculorum cap. 6 den vollen Text der Bulla Sabbatina, cf. Daniel a Virg. Spec. Carm. tom. I pp. 368– 369. — Arnold **Bostius** erzählt in seinem Speculum Historiale (lib. VII cap. 36) von der Gottesmuttererscheinung des Papstes. Cf. Spec. Carm. tom I p. 289. — Johannes **Palaeonydorus:** Fasciculus tripartitus historiarum prophetici et Eliani Ord. B. M. V. de Monte Carmelo pars I cap. 15. Cf. Spec. Carm. tom. I, pp. 262 sqq.

Verbindung mit der Erscheinung der Gottesmutter und der Verleihung des Privilegs an Papst Johann XXII. erörtert, wobei besonders Johannes Palaeonydorus von dem Vorhandensein einer authentischen Bulle in London und einer Kopie in Genua zu berichten weiß[22]). Der Visionsbericht über Simon Stock bringt bei Johannes Palaeonydorus keine neuen Momente. Außer diesen drei genannten Zeugnissen existiert noch ein Manuskript aus dem Jahre 1461, das beide Visionsberichte (Simon Stock und Johann XXII.) enthält[23]). Der Verfasser ist Nikolaus Calciuri und das Ms trägt den Titel: Vita de sancti et romiti del Monte santo Carmelo. Aber neue Gesichtspunkte treten fortan in der Geschichte der Tradition nicht mehr zutage. Die jüngeren Dokumente bedürfen daher keiner weiteren Erwähnung. Sie würden nur eine Wiederholung des bereits Gesagten sein. Wir stehen im 15. und 16. Jahrhundert vor einer neuen Phase in der Entwicklung der Tradition des hl. Skapuliers. Selbst die späteren Auseinandersetzungen an der Universität zu Paris um die Mitte des 17. Jahrhunderts, wo es zwischen Chéron und seinem Kreis einerseits und zwischen Johannes Launoy und seinen Anhängern andererseits um die Geschichtlichkeit des Visionsberichtes des Peter Swanington ging[24]), haben für die Zeugnisse der Tradition keinen größeren und keinen geringeren Wert als die bis jetzt aufgeführten. Denn im Für und Wider der Meinungen spiegelt sich dasselbe Bewußtsein von einer vorhandenen Tradition wie bei den Zeitgenossen vor und nach diesem Streit. Der Angriff des Johannes Launoy ging ja nicht gegen den Bestand einer solchen Tradition, sondern gegen die Behauptung des Chéron, daß der von ihm vorgelegte Bericht von einem Augen- und Ohrenzeugen des hl. Simon Stock, eben dem Peter Swanington, stamme und daher als geschichtliches Dokument zu gelten habe. Dasselbe läßt sich von den kritischen Abhandlungen der neueren Zeit sagen[25]), ohne daß die Zeugnisse der Tradition als solche dadurch an Eigenwert einbüßten. Es geht, wie wiederholt betont, bei diesen Zeugnissen in keiner Weise um den Nachweis ihrer historischen Unantastbarkeit, sondern um ihre Beweiskraft für das Vorhandensein einer fast lückenlosen Überlieferung innerhalb des Ordens. Unter diesem Gesichtspunkt müssen auch die seit dem 15. Jahrhundert immer häufiger werdenden Zeugnisse über das sogenannte Samstagsprivileg betrachtet werden. Wir stehen zudem mit dieser Betrachtungsweise auf dem Standpunkt unseres Hl. Vaters, der in seinem letzten Empfehlungsschreiben, das so sehr von seiner Liebe zur Gottesmutter und der Karmelkönigin spricht, wiederholt darauf hinweist, daß die Tradition als solches Fundament

[22]) So in seinem Werk Fasciculus tripartitus lib. III cap. 11 (cf. Spec. Carm. tom. I pp. 262 sq. — Dieses Werk hat drei Auflagen erlebt: Mainz 1495, Mainz 1497, Venedig 1570. Es nimmt im Spec. Carm. 1. Band 53 Seiten ein. Lib. III desselben bringt den Simonschen Visionsbericht.

[23]) Dieses 85seitige Ms liegt auszugsweise als Photokopie bei **Marie-Joseph,** l. c. p. 66/67 vor. Benedikt **Zimmermann** irrt also, wenn er in Mon. Hist. Carm. p. 356 sagt, daß Balduin Leersius als erster die Bulle Sabbatina erwähnt (1465). Das Ms ist in der Bibliothek der Karmeliten zu Florenz (cf. Gabriel **Weesels,** Analecta Ord. Carm. 1913). Trotzdem fällt es auf, daß angesichts der angeblich im Jahre 1316 stattgehabten Vision erst diese vier genannten karmelitanischen Schriftsteller sich genauer mit der Frage befassen. Es wird verständlich, wenn man bedenkt, daß ebenfalls erst im 15. Jahrhundert, und zwar als erster von Papst Alexander V. im Jahre 1409 eine Bestätigung der umstrittenen Bulle vorliegt, d. h. also um eine Zeit, da auch die Ordensschriftsteller sich eingehender mit der Vision befassen. — Näheres darüber vgl. Anm. 28 ff.

[24]) Vgl. hierzu die etwas eingehenderen Bemerkungen in dem Artikel: Zur Frage der historischen Forschung etc. a. a. O. S. 4 ff. Dort auch Hinweise auf die einschlägige Literatur.

[25]) Zur Literaturangabe vgl. ebenfalls den genannten Artikel S. 5 ff.

genug ist, um den Glauben an die Verheißungen Mariens und die Teilnahme an den Ablässen zu rechtfertigen. Gerade an den entscheidenden Stellen des Schreibens, wo von „dem Versprechen, das die allerseligste Jungfrau für die Gewinnung des ewigen Lebens gegeben hat", gesprochen wird, gebraucht er, sicherlich nicht zufällig, die Redewendung: „Wie die Tradition es lehrt." Und die Stelle, welche von dem Samstagsprivilegium handelt, lautet: „Sicherlich wird die getreue Mutter nicht fehlen, die Armen Seelen, die im Fegfeuer ihre Sünden abbüßen, durch ihre Fürbitte bei Gott, der Tradition gemäß, nach dem sogenannten Samstagsprivileg so schnell wie möglich in die ewige Heimat zu führen." Wenn der Hl. Vater trotzdem mit warmen Worten das Skapulier empfiehlt und es als eine Andacht gutheißt, die „sichtlich den Geist mit himmlischer Lehe erleuchtet und das Herz zu wahrhaft christlicher Lebensführung ermuntert", dann lag ihm jenes Motiv zugrunde, das auch seine früheren Vorgänger bewog, die Tradition des Ordens mit Rundschreiben und Privilegien auszuzeichnen.

Geht man von diesem Grundgedanken aus, dann wird es nicht schwer fallen, die Gutheißungen der Päpste des Mittelalters zu begreifen, die sich besonders in bezug auf die viel umstrittene Bulle Johanns XXII. kaum auf ein historisch einwandfreies Dokument stützen können[26]). Alexander V.

[26]) Der Fragenkomplex um die bulla Sabbatina ist ein sehr vielfältiger. Was zunächst die geschichtliche Seite betrifft, so ist ihre Entstehung ziemlich im Dunkeln geblieben. Papst Johann XXII. soll vor seiner Papstwahl die Vision gehabt haben, in der ihm die Gottesmutter gegen seinen Gegner, den Franziskaner Peter de Corbière, die Erwählung zum Papst versichert. So berichtet die Bulle gleich zu Beginn des Textes. Dafür verlangt Maria von ihm das Versprechen, dem Karmelitenorden eine Gnade und weitherzige Bestärkung zu geben, die nach ihrem Wunsche den Inhalt des Samstagsprivilegs ausmachen sollen. — Wir wissen, außer der Bulle Alexanders V., nur durch Sekundärzeugen, d. h. von solchen, die angeblich die authentische Bulle gesehen haben wollen, wie Leersius, Balaeus u. a. (vgl. Mon. Hist. Carm. p. 356 sq), daß sie existiert haben soll. Da um diese Zeit das Generalarchiv des Ordens im Konvent zu London war (Spec. Carm. tom. I n. 721, 832, 163, 1182, 1085 und Lezana, Annales tom. IV, p. 793 n. 9) und dieser Konvent, wie alle anderen in England unter Heinrich VIII. um die Mitte des 16. Jahrhunderts zerstört wurde, existiert heute von der Bulle selbst nichts mehr. Den Inhalt der Bulle erfahren wir aus der Bulle Alexanders V. vom Jahre 1409, d. h. also 92 Jahre später. Was sich zwischen diesen 92 Jahren zugetragen hat, warum die Bulle Johanns XXII. nirgends im Ordensschrifttum erwähnt wird und warum kein Gebrauch davon gemacht wurde, bleibt im Dunkeln. Als sicher steht fest, daß erst Alexander V. sie zum erstenmal erwähnt und ihr in seiner Bulle Tenorem cuiusdam privilegii das „Vidimus" erteilt. (Über die Bedeutung der „Vidimus" der apostolischen Kanzlei jener Zeit vgl. A. **Giry**, Manuel de Diplomatique [Paris 1894], 20 sqq.). Von da ab datieren dann eine Anzahl sogenannter authentischer Kopien (etwa 20, davon drei in den Vatikanischen Archiven, die aber die Note „Falsa" tragen. Cf. Mon. Hist. Carm. p. 258). Diese authentischen Kopien tragen offiziellen Charakter, wenn sie von vereidigten Notaren der kirchlichen Kanzleien angefertigt wurden. Ein solcher wurde beispielsweise herbeigezogen (1421), um von der Bulle Alexanders V. eine Kopie zu fertigen, obwohl 1420 auf dem Generalkapitel zu Montpellier entschieden worden war, daß das Original der Bulle Alexanders V. mit dem Original der Bulle Johanns XXII. im Archiv zu London aufbewahrt werden sollte. Warum man die Bestimmung des Generalkapitels nicht befolgte, ist ebenfalls nicht klar (cf. Spec. Carm. tom, I p. 544). Jedenfalls folgen nun Kopien über Kopien (heute im Konvent zu Genua jene von 1430, in Messina jene von 1443 u. a. Cf. Spec. Carm. tom. I p. 547, 548). Im Römischen Bullarium ist von einer Bulle Johanns XXII. nichts zu finden. Im Bull. Carm. steht sie vermerkt als „ex transumpto authentica", d. h. also als Kopie einer dieser im 15. Jahrhundert verfertigten Abschriften.

Da die Erscheinung Johanns XXII. im Jahre 1316 stattgefunden haben soll, wurden angesichts dieser langen Frist und aus anderen inneren und äußeren Gründen (einer z. B. in der folgenden Anmerkung) schwere Bedenken gegen die Authentizität der Bulla Sabbatina geltend gemacht (Näheres hierzu bei **Marie-Joseph**, l. c. 97 sqq.). Besonders auch bei **Zimmermann**, Mon. Hist. Carm. p. 356 sqq.). Aber auch von seiten der Kirchenrechtslehre stellt sich die Frage, ob die Bestätigungen der als Grundlage der Rechtsgültigkeit der bulla Sabbatina geltend gemachten Bulle Alexanders V. (über diese Bestätigungen siehe Text) in forma specifica oder communi gegeben wurden (Mon. Hist. Carm. p. 358 stellt die Behauptung auf: confirmata fuit, non autem in forma specifica. — P. Marie-Joseph nennt diese Frage einen Streit um Worte und legt Wert darauf, daß die Vision Johanns XXII. „est certaine quant à sa substance . . . comme l'année exacte de l'émission de la bulle, par exemple, ou [ce qu'on y débat] sur la forme commune et non spécifique de sa Publication, ne sont que des circonstances secondaires". l. c. p. 59). P. Marie-Joseph dürfte mit seiner Ansicht nicht ganz recht haben, denn diese Frage wird heikel, wenn der Nachweis erbracht werden könnte, daß sie nicht in forma specifica gegeben waren, weil dann die Gültigkeit

war der erste Papst, der im Jahre 1409 in seiner Bulle Tenorem cujusdam privilegii (7. Dezember 1409) die fragliche Bulle Johanns XXII. bestätigte: „Alexander Episcopus servus servorum Dei universalis et singulis Christifidelibus tam praesentibus quam futuris praesentes litteras inspecturis, salutem et apostolicam benedictionem. Tenorem cuiusdam privilegii fel. recor. Joannis XXII. praedecessoris nostri dilectis filiis priori generali, et Fratribus, et dilectis in Christo Filiabus, sororibus et confratribus Confratriae Fratrum dicti ordinis Carmelitarum concessi, per Nos visi, et diligenter inspecti, de dicto originali sumptum, ut de ipso imposterum certitudo plenior habeatur, praesentibus fecimus annotari, qui talis est:[27]) . . . Es folgt der Text der Bulle Johanns XXII., beginnend mit den Worten: Sacratissimo uti Culmine paradisi . . . (= bulla Sabbatina[28]). Der Inhalt des Samstagsprivileg ist bekannt. Der entscheidende Text der Bulle lautet: Fratres professi dicti ordinis supplicio solvantur et culpa et die quo ab isto saeculo recedunt, properato gradu accelerant purgatorium, Ego Mater gratiose descendam sabbato post eorum obitum, et quot inveniam in purgatorio liberabo, et eos in montem sanctum vitae aeternae reducam[29]). Die Bedingungen, die zur Erlangung des Privilegs angeführt werden, sind genannt: Einhaltung der standesgemäßen Keuschheit, Rezitation der kanonischen Horen nach der Regel des hl. Albert oder (für solche, die dies nicht erfüllen können) Einhaltung der von der Kirche vorgeschriebenen Fasttage und die zusätzliche Enthaltung von Fleischspeisen an den Mittwochen und Samstagen.

Man wird sich fragen, was dieses Privileg mit dem Skapuliergedanken zu tun hat? Die Verbindung scheint anfangs eine sehr lose gewesen zu sein. In der Bulle selbst wird das Tragen des Skapuliers nicht ausdrücklich unter den Bedingungen genannt, die zur Erlangung des Samstagsprivilegs notwendig sind. An einer einzigen Stelle wird überhaupt nur vom Skapulier geredet und da nur im Sinne eines Ablasses vom dritten Teil der Sünden-

---

sämtlicher Bestätigungen in Frage gestellt wäre. P. Marie-Joseph weist schließlich noch (l. c. p. 58) auf die Verschiedenheit im Kurialstil hin, um aber an Hand von Beispielen darzutun, daß unter Johann XXII. im ähnlichen Stil Bullen vorliegen, die anerkannt sind.

Die Fragen über die bulla Sabbatina bedürfen einer eingehenden Klärung. In unserem Rahmen spielen sie selbst unter der Voraussetzung der Zweifelhaftigkeit eine positive Rolle, denn als Zeugnisse der Tradition haben sie auch als solche ihren Wert.

[27]) P. Benedikt **Zimmerman** in Mon. Hist. Carm. p. 359 weist auf verhängnisvolle Anachronismen in der Bulle Alexanders V. hin. Die Erwähnung der Schwestern (in Christo filiabus sororibus) z. B. dürfte schwer mit der Tatsache in Einklang zu bringen sein, daß die „sorores Carmelitanae anno 1452 primo institutae fuerunt".

[28]) Bull. Carm. tom. I p. 166, 167 unter dem Papst Alexander V. vgl. auch bull. Carm. tom. I p. 61, 62, wo die Bulle erst mit den Worten beginnt: Sic mihi flexibus . . . Beide Kopien tragen die Notiz: Ex transumpto authentico quod extat in Archivio Ordinis.

[29]) Das Ms Balei und die Wiedergabe des Textes durch Leersius, beide von den Fürsprechern der bulla sabbatina als authentische Augenzeugen des Originals Johanns XXII. angeführten Kronzeugen, haben an Stelle des Ausdruckes „sabbato" das Wort „subito". Die Stelle lautet: . . ego Mater Gratiae subito post eorum obitum ad purgatorium descendam, et quotquot invenio liberabo . . . Auch bei Bostius steht subito. (Cf. Mon. Hist. Carm. 1357.) Ob sich diese Männer vom theologisch einwandfreien Standpunkt leiten ließen, nach dem es in der Ewigkeit keinen Zeitbegriff gibt, läßt sich nicht bestimmt nachweisen. Immerhin würde sich das Privileg als besondere Gnade erweisen, wenn Maria „so bald als möglich" die Seelen befreien würde. Unter Absehung des Zeitbegriffes kann Gott uns in einer Sekunde das Fegfeuer zu einer eine Ewigkeit scheinenden Dauer werden lassen, so daß das „subito" ein noch größeres Privileg bedeutete als „sabbato". Auf die homiletische Auswertung dieses Gedankens, der, wie gezeigt, mit den ältesten Texten übereinstimmen würde, sei in diesem Zusammenhang nur hingewiesen. Übrigens gib uns das Schreiben des Hl. Vaters anläßlich der 700-Jahr-Feier erneut Anlaß, dies hervorzuheben. Vgl. die entsprechende Stelle im Text auf S. 7.

strafen seit dem Tage des Eintritts in den Orden oder in die Bruderschaft[30]). Die Verknüpfung des Samstagsprivilegs mit dem Skapulier läßt sich wiederum nur aus der Ordensüberlieferung verstehen, die aus der marianischen Einstellung heraus alle Gnadenerweise der Gottesmutter unter dem Blickfeld des hl. Skapuliers zu deuten versucht. Das Bruderschaftswesen war, wie aus dem ebenangeführten Ablaß bei Eintritt in die Skapulierbruderschaft ersichtlich ist, auch dem Karmelitenorden nicht fremd geblieben. Durch den Eintritt in die Skapulierbruderschaft wurden die Gläubigen dem Orden affiliiert und nahmen an allen Privilegien des Ordens teil. Da das Skapulier das Verbindungsglied der Laien mit dem Orden ist, wurde auch das Samstagsprivileg unter dieser Voraussetzung gewährt. Wir haben für diese Auffassung ein Zeugnis aus dem Jahre 1492: Die Skapuliermadonna in der Kirche del Carmine Maggiore zu Palermo[31]). Der Künstler Thomas de Vigilia oder einer aus seiner Schule stellt Maria dar mit dem Jesuskind auf dem Arm und das hl. Skapulier in den Händen haltend. Ihr Fuß ruht auf einer Mondsichel, über ihrem Haupte befindet sich ein Kranz von zwölf Sternen. Miniaturfiguren von den beiden Propheten Elias und Eliseus knien zu ihren Füßen. Das Mittelbild wird eingerahmt von acht kleineren Tableaus, die durchwegs das Samstagsprivileg zum Inhalt haben: Vier zur Linken stellen die Wirkungen des Samstagsprivilegs im Fegfeuer dar. Maria befreit die mit dem Skapulier bekleideten Seelen aus dem Fegfeuer. Die rechten vier behandeln die Entstehungsgeschichte des Samstagsprivilegs. Papst Johann XXII. überreicht nach der Vision (Bild 7) den Karmeliten die Bulle. Diese Darstellung geben die Auffassung der damaligen Zeit wieder und legen so Zeugnis von der Lebendigkeit der inzwischen im Orden festverankerten Tradition ab.

Die folgenden Jahrhunderte haben auch in dieser Hinsicht keinen Wandel aufzuweisen. Das Samstagsprivileg bleibt bis zum heutigen Tag enge mit dem Gedanken des Skapuliers schlechthin verbunden. Die päpstlichen Bullen, die im 16. und 17. Jahrhundert verhältnismäßig zahlreich sind, bestärken diese Entwicklung, da sie beide Gnadenerweise der Gottesmutter (Verleihung des Skapuliers und Gewährung des Samstagsprivilegs) oft im Zusammenhang mit den Orden als solchen bringen, so daß selbst bei Nichterwähnung des hl. Skapuliers dieses als feststehende Andacht bereits vorausgesetzt wird. Klemens VII. bestätigt im Jahre 1530 mit der Bulle „Ex clementi" die Bulla Sabbatina und erneuert jene des Papstes Alexander V.[32]). 1534 heißt Paul III. die Bestätigung seines Vorgängers gut und wünscht, daß der Glaube in die Echtheit der Bulla Sabbatina so aufrechterhalten werde, wie wenn man sie selbst gesehen hätte[33]). Derselbe Papst approbiert mit der Bulle „Dum a Nobis" vom Jahre 1549 alle

---

[30]) Die Stelle lautet: . . . quod qui in sancta perseverabit obedientia, paupertate et castistate, vel qui sanctum intrabit ordinem, salvabitur, et si alii, devotionis causa in sanctam ingrediantur religionem, sancti habitus signum ferentes, appellantes se Confratres et Consorores mei Ordinis praenominati, liberentur et absolvantur et tertia eorum peccatorum portione a die quo praefatum Ordinem intrabunt.

[31]) Eine Photokopie des Bildes ist zu finden bei Marie-Joseph 1. c. p. 68/71. Eine Erklärung des Bildes steht in Analecta Ord. Carm. 1913 von P. Daniel Lo Grosso. Weitere alte Ikonographien um die Skapulierdarstellungen bei Xiberta, De visione S. Simonis Stock, Rom 1950, Anhang.

[32]) Bull. Carm. tom. II pp. 47—50. Vgl. auch **Cherubini,** Magnum Bullarium Romanum (Luxemburg 1727) tom. I pp. 684, 686.

[33]) Die Bulle lautet: „Provisionis nostrae", cf. Bull. Carm. tom. II p. 68. Auszüge aus diesen Bullen siehe bei Marie-Joseph 1. c. p. 73 sq.

Ablässe, die dem Orden U. L. Frau vom Berge Karmel verliehen wurden und besonders jene Gnaden, Ablässe und Indulte, die in der Bulle Klemens VII. vom 12. August 1530 angeführt sind[34]). Pius IV. im Jahre 1561, Pius V. im Jahre 1566, Gregor XIII. im Jahre 1577 erneuerten die Bestätigungen ihrer Vorgänger und bestärkten sie mit apostolischer Autorität (auctoritate apostolica approbamus et confirmamus . . .[35]). Bemerkenswert ist ein Passus in der Bulle Superna dispositione des hl. Papstes Pius V. Er sagt darin, daß nicht auf Wunsch und Verlangen des Ordensoberen, noch eines anderen an seiner Statt diese Bestätigung zustande gekommen sei, sondern „motu proprio . . . nostra mera deliberatione omnia et singula privilegia, indulgentias et alias gratias praedictas . . . auctoritate apostolica tenore praesentium approbamus . . .". Bezüglich des Samstagsprivilegs ist es fernerhin interessant, zu erfahren, daß mit Ausnahme des Papstes Klemens VII. (1530) und Gregors XIII. (1577) die ebengenannten Päpste den Ausdruck „die sabbati post transitum" vermeiden und diese Stelle entsprechend dem Sinne von „subito" bringen[36]). Allein aus diesen Bemerkungen sehen wir, daß die Päpste sehr selbständig in der Frage der Gutheißung der gesamten Skapulierangelegenheit vorgegangen sind. Für die Auswertung des Traditionsgutes des Karmelitenordens sind das sehr wertvolle Zeugnisse.

Das Speculum Carmelitanum des P. Daniel a Virgine, das uns für die Zeugnisse der Tradition sehr aufschlußreiches Material liefert, läßt auch einen Punkt nicht unberücksichtigt, der für die Festigung der Verbreitung des Skapuliergedankens im 17. Jahrhundert von Bedeutung war. Im Jahre 1609 und 1612 wurde der Text der Lesungen der zweiten Nokturn für das Fest U. L. Frau vom Berge Karmel von der Ritenkongregation geprüft und gutgeheißen. Diese Lesungen haben aber nichts anderes zum Inhalt als die kurz zusammengefaßte Wiederholung der Tradition über das hl. Skapulier und das Samstagsprivilegium[37]). Als im Jahre 1609 ein portugiesischer Inquisitor, Bischof Peter von Kastilien, den Karmeliten verbieten wollte, über das Samstagsprivileg zu predigen und als daraufhin die Angelegenheit zum Hl. Stuhl zur Entscheidung eingereicht wurde, approbierte drei Jahre später Paul V. durch ein Dekret die bisherige Gewohnheit und hieß das Samstagsprivileg gut, unter der Bedingung, daß die von seinen Vorgängern verlangten Erfordernisse eingehalten werden[38]). Schließlich bestätigte Urban VIII. ein Dekret vom 12. Juni 1628, nachdem die Ritenkongregation die genannten Lektionen der zweiten Nokturn in ihrem ursprünglichen Text im römischen Brevier für den 16. Juli beizubehalten entschieden hatte[39]).

---

[34]) Bull. Carm. tom. II p. 68 . . . auctoritate nostra decernimus, ut illud idem robur, eamdemque vim, eumdemque vigorem dictus tenor habeat, quae haberent originales litterae supradictae, ac eadem prorsus eidem tenori fides adhibeatur . . .

[35]) Bulle Pius' IV. Cum a nobis vom 30. Mai 1561 (Bull. Carm. tom. II p. 707). — Bulle Pius' V. Superna dispositione vom 18. Febr. 1566 (Bull. Carm. tom. II p. 141). — Bulle Gregors XIII. Ut Laudes vom 18. Sept. 1577 (Bull. Carm. tom. II pp. 194—197).

[36]) Vgl. Anm. 29. Wir verweisen nochmals auf die oben angeführte Stelle des Schreibens des Hl. Vaters.

[37]) Spec. Carm. tom. I pp. 553 und 570. Vgl. auch Cosmas de **Villiers**, Bibl. Carm. tom. II col. 757. Cf. P. Marie-Joseph l. c. p. 76.

[38]) Einzelheiten über den Hergang der Angelegenheit in Spec. Carm. tom. I pp. 568 sqq. Auch bei **Paul v. Allerheiligen**, Clavis Aurea, 236 sqq. Der Wortlaut des Dekretes in Bull. Carm. tom. I p. 62 u. tom. II p. 601. Cf. auch Spec. Carm. tom. I p. 571.

[39]) Spec. Carm. tom. I p. 553. — Bibl. Carm. tom. II col. 757 .— Clavis Aurea p. 126.

Die Ausbreitung des Festes U. L. Frau vom Berge Karmel ging schrittweise vor sich. Nachdem Klemens X. ein Summarium aller Bullen und Breven, die von den verschiedenen Päpsten der Bruderschaft U. L. Frau vom Berge Karmel gewährt worden waren, in einer eigenen Bulle Commissae Nobis vom 8. Mai 1673 herausgegeben hatte[40]), gab er dem Säkular- und Regularklerus des Königreiches Spanien und seinen Besitzungen die Erlaubnis, das Fest mit einer Eigenmesse und dem Offizium der Karmeliten zu begehen[41]). Innozenz XI. erneuerte die Bestätigung aller Ablässe des ebengenannten Summariums[42]) und breitet die Erlaubnis der eigenen Festfeier auch auf das Königreich Portugal mit seinen Besitzungen, auf Toskanien, die Staaten von Genua und Savoyen aus. Klemens XI. gewährt durch Dekret vom 30. August 1704 dieselben Fakultäten auch dem Königreich Polen[43]). Im Jahre 1726 schließlich wird das Offizium des Festes und damit die von der Kirche gutgeheißene Tradition des Ordens von Benedikt XIII. für alle Gläubigen beiderlei Geschlechtes, die zum göttlichen Offizium verpflichtet sind, im Range eines Festes dupl. majus angeordnet[44]). Damit ist ein Abschluß der Entwicklung erreicht, der bis heute keine wesentliche Veränderung erfuhr. Das 19. und 20. Jahrhundert schaut auf eine mehrhundertjährige Tradition zurück, deren Höhepunkt im 15. und 16. Jahrhundert liegt. Die Skapulierangelegenheit ist durch ihre Richtung auf das Bruderschaftswesen hin keine reine Ordenssache geblieben, sondern hat allgemein in der Kirche einen Platz eingenommen, der zu gewissen Zeiten auch in seelsorglicher Hinsicht eine bedeutende Rolle im marianischen Denken der Gläubigen spielte[45]).

Neben den Zeugnissen der Päpste stehen, wenigstens nach mittelalterlicher Auffassung, die Urteile der Universitäten fast gleichberechtigt. In der Geschichte der Tradition des hl. Skapuliers können wir auf damals drei berühmte Universitäten hinweisen: Salamanka, Bologna und Paris. In Salamanka waren es nicht die Karmeliten, die sich für das Skapulier und seine Privilegien einsetzten, sondern es waren Dominikaner und ein Kanonikus, die nach damals üblicher Art die Frage des Skapuliers diskutierten. Es war zu prüfen, ob die durch die Bullen der Päpste bestätigten Privilegien des Skapuliers und der bulla sabbatina mit den Entscheidungen des Trienter Konzils übereinstimmen, d. h. es stand eine sehr heikle Frage zur Debatte, die durch die Mißgunst einiger Theologen gegen die allzu rasche Verbreitung der Skapulierandacht und gegen die Berechtigung derselben auf Grund der Bestimmungen des Konzils ausgelöst wurde. Das Ergebnis der Untersuchungen lautete durchaus positiv. Die schriftlich abgefaßten Sentenzen wurden feierlich veröffentlicht und vom Bischof bestätigt[46]). Für Italien machte diese Arbeit ein Augustiner-Professor an der Universität Bologna. Er stützte sich auf die Autorität der Päpste und

[40]) Bull. Carm. tom. II p. 597.
[41]) Das war im Jahre 1674 und 1675 durch Breve gewährt worden. Bull. Carm. tom. II p. 613 und tom. II p. 607.
[42]) Bulle vom 24. März 1679, Dekret vom 22. August 1682, Dekret vom 11. März 1684. Bull. Carm. tom. II pp. 626, 631, 634.
[43]) Bull. Carm. tom. II p. 686.
[44]) Bull. Carm. tom. IV p. 138.
[45]) Vgl. den Artikel von Dr. P. Otho **Merl** OCD in dem demnächst erscheinenden „Karmelitanischen Jahrbuch".
[46]) Näheres über diese Angelegenheit bei **Marie-Joseph**, l. c. 79/80. Ausführlich berichtet darüber **P. Paul von Allerheiligen** in Clavis Aurea p. 187 sqq und **Louis de Sainte-Thérese** in Annales des Carmes Déchaussés de France (Paris 1665) 506.

leitete von da her „den kanonischen Wert" der Bulle Johanns XXII[47]). In Frankreich war es die gesamte theologische Fakultät der Universität Paris, die sich im Auftrag des Erzbischofs von Rouen mit der Frage befassen mußte. Ähnlich wie in Salamanka opponierten die Geistlichen der Stadt Rouen den Karmeliten, die die Gläubigen in die Skapulierbruderschaft aufnahmen und ihnen die damit verbundenen Ablässe gewährten. Acht Professoren der Fakultät sollten die Streitfrage zur Entscheidung bringen. Mehrere Monate dauerte die Untersuchung. Sie endete am 19. August 1648 mit einem Verdikt der Angriffe und einer Verteidigung des Skapuliers gemäß dem Dekret des Papstes Paul V. vom Jahre 1613[48]).

Zeugnisse aus der Geschichte des Ordens und der Kunst, Zeugnisse der Kurie und der Universitäten geben der Tradition des Skapuliers ein gutes Fundament. Die Tatsache des Vorhandenseins der dem Skapulier zuerkannten Ablässe und Privilegien können selbst jene Arbeiten nicht aufheben, die aus historischen Gründen oder aus gegnerischen Absichten[49]) sich dagegen verwahren, daß die Entstehungsgeschichte nicht frei von Legenden oder dokumentarischen Fälschungen ist. Das aber ist das Entscheidende, daß die Problematik, die sich im Laufe der Jahrhunderte um die Frage nach dem Skapulier rankt, jeweils vom rechten Standpunkt aus angegangen wird, ohne die verschiedenen Aspekte selbst zu vermengen. In der Frage nach den Zeugnissen der Tradition des hl. Skapuliers stehen wir unabhängig von den Kriterien einer geschichtswissenschaftlichen Betrachtungsweise auf recht positivem Boden. Das genügt nicht nur, sondern ist wahrhaft Anlaß genug, um der eindringlichen Mahnung des derzeitigen Ordensgenerals der Unbeschuhten Karmeliten, P. Silverio a S. Theresia, mit tiefer Überzeugung und aus frohem Herzen nachzukommen und mit besonderem marianischem Eifer diese Andacht den Gläubigen ans Herz zu legen und sie als große Friedensbotschaft dem christlichen Volke bekannt zu machen[50]). Man übersehe aber auch nicht die Warnung, die in diesem Schreiben zum Ausdruck kommt, daß nämlich „unangebrachte Übertreibungen diese Andacht entstellen können."

---

[47]) Cf. Clavis aurea p. 188.

[48]) Clavis aurea pp. 188 sq. — Annales p. 505 sq. — Spec. Carm. tom. I p. 571. — **Marie-Joseph,** l. c. 80/81.

[49]) Hier wäre etwa der Verfasser der Anglorum Heliades (cf. Mon. Hist .Carm. p. 341 sqq) Balaeus zu nennen, der in seinem Werk Scriptorum illustrium majoris Brytanniae Catalogus, 1559 trotz seiner Gegnerschaft bezeugen muß: Mirabilem, ante pontificatum, visionem habuerat, ut in bulla testatur, quod Maria Virgo, in magna cardinalium contentione, ab adversariis illum liberaret ac Papam fteret, hac tamen pactione, ut hos suos fratres a purgatorio servaret immunes. — Die Rede ist von Papst Johann XXII. Über die Bulle selbst schreibt er: Istam apparitionem, cum inauditis indulgentiis et animarum e purgatorio liberationibus, in quadam bulla legi, tam in Anglia quam in Hannonia quae etiam Romae, anno 1530 sub Clemente VII. renovata fuit. — P. Marie-Joseph zitiert in diesem Zusammenhang mit Recht das Wort des hl. Chroysostomus (Hom. XLII in Joan.): Veritas maximum argumentum est, cum quis inimicos ad testimonium vocat.

[50]) Rundschreiben des Generals der Unbeschuhten Brüder U. L. Frau vom Berge Karmel und Prior desselben hl. Berges, P. Silverius von der hl. Theresia, an den gesamten Orden. vom 19. März 1950.

Bild und Wort in den Evangelien

Von Gustav Kafka, Würzburg

So tiefsinnig auch die Auswahl der Sonntagsevangelien getroffen wurde, mit denen die Kirche dem Christen den inneren Aufbau des Kirchenjahres zu erläutern unternimmt, so birgt sie doch eine Gefahr, die jeder Kanonisierung droht, daß nämlich der Geist des Kanons zum Buchstaben erstarrt, daß also der Katholik nicht nur in Versuchung gerät, sich mit einer Kenntnis der ausgewählten Evangelienstellen zu begnügen, die er an den Sonn- und Feiertagen des Kirchenjahres zu hören bekommt, sondern daß auch Priester und Laien bei der Deutung jener „geflügelten Worte" der Linie des geringsten Widerstandes folgen. Insbesondere bei der Deutung der Gleichnisse pflegen wir es uns gelegentlich allzu bequem zu machen. Daß und warum der Herr vorwiegend in Gleichnissen gesprochen hat, wissen wir aus seinem eigenen Munde, aber gerade die verhältnismäßig geringe Zahl der überlieferten Aussprüche legt die Annahme nahe, daß jedem der Gleichnisse, deren sich der Heiland zu verschiedenen Zeiten bedient hat, ein verschiedener Sinn eignet und daß sich daher eine zutreffende Sinndeutung in erster Linie davor hüten muß, die Eigentümlichkeiten der verschiedenen Gleichnisse zu verwischen. Die Gefahr einer schablonisierenden Deutung wird jedoch gerade durch die Gewohnheit erhöht, die Evangelien lediglich als Bestandteile des liturgischen Kanons zu würdigen und über ihrem zeitlosen Wahrheitsgehalt das zeit- und raumgebundene Bild zu vergessen, unter dem diese Wahrheit gleichnisweise dargestellt wird. Der Bildform des Gleichnisses kann man wiederum in vielen Fällen erst dann gerecht werden, wenn man die Worte des Heilands nicht aus der lebendigen Situation herauslöst, in der sie gesprochen wurden, sondern umgekehrt die anschauliche Vorstellung dieser Situation zum Ausgangspunkt der Deutung macht. Die Forderung nach einer bildhaften Deutung der Evangelien läßt sich also nur dann erfüllen, wenn man sich nicht bloß die Situation, die den Anlaß zu den gesprochenen Worten gegeben hat, sondern auch das Bild, unter dem sich die im Gleichnis verkündete Wahrheit verbirgt, so lebhaft wie möglich vor Augen zu führen sucht.

Ein lehrreiches Beispiel für die Mängel einer Deutung, die nicht auf die unmittelbare Anschauung zurückgeht, liefert ein Vergleich der Stellen Mk 9,33—37; 42—50, und Lk 9,46—48; 17,1—2, mit Mt 18,1—11. Die Vorgeschichte ist allerdings bei Markus am farbigsten geschildert: „Sie kamen nach Kapharnaum. Zu Hause angelangt, fragte er sie: ‚Wovon habt ihr unterwegs gesprochen?' Sie schwiegen, denn sie hatten unterwegs miteinander darüber gestritten, wer unter ihnen der Größte sei." Gerade durch seine Lebendigkeit scheint sich dieser Bericht des Markus als unbedingt glaubwürdig zu erweisen und deshalb den Vorzug vor dem Bericht des Matthäus zu verdienen, der die Situation viel farbloser darstellt, als

hätten sich die Jünger mit der allgemeinen Frage: „Wer ist der Größte im Himmelreich“ von sich aus an Jesus gewandt, und vor dem noch farbloseren Bericht bei Lukas, der sich auf die Angabe beschränkt, den Jüngern sei der Gedanke in den Sinn gekommen, wer von ihnen wohl der Größte sei. Dagegen ist es nicht gerade wahrscheinlich, daß sich der weitere Verlauf so abgespielt habe, wie es bei Markus zu lesen ist, daß nämlich Jesus den törichten Rangstreit der Jünger zunächst mit der eindeutigen Entscheidung geschlichtet hätte: „Wer der Erste sein will, sei der Letzte und der Diener aller“ — ein Wort, das wie eine Vorwegnahme von 10,31 oder 44 oder auch wie eine Reminiszenz an Lk 14,11 oder gar an die Fußwaschungsszene anklingt — und dann erst die gleichnishafte Handlung mit dem Kind vorgenommen hätte, sondern hier scheint der Bericht des Matthäus in seine Rechte zu treten. Stellt man sich das betretene Schweigen der Jünger auf die Frage nach dem Gegenstand ihrer Unterhaltung vor, so wird es unmittelbar verständlich, daß Jesus, der „die Gedanken ihres Herzens kannte“ (Lk 9,47), nunmehr „ein Kind herbeirief, es mitten unter sie treten ließ und sprach: ‚Wahrlich ich sage euch, wenn ihr euch nicht wandelt‘“ (conversi fueritis, straphaete: die deutsche Übersetzung, „wenn ihr euch nicht bekehret“ ist an dieser Stelle sinnwidrig, weil es sich ja nicht um eine „Bekehrung“, sondern, wie Luther richtig sieht, bloß um eine „Umkehrung“ der geistigen Haltung handelt) „‚und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich eingehen. Wer sich also für gering achtet wie dieses Kind, der ist der Größte im Himmelreich.‘“

Bricht man den evangelischen Bericht an diesem Punkt ab, so wird der Sinn der gleichnishaften Handlung aus einem Vorgang klar, der zwar in den Worten nur flüchtig angedeutet ist, der aber, anschaulich vorgestellt, die Absicht des Heilands erst deutlich hervortreten läßt. Man sieht die Zwölf mit ihrem Meister nach langer Tageswanderung auf einem Platze des Städtchens, etwa auf den Steinbänken vor den Häusern ausruhen und die Kinder des Viertels neugierig um die Fremdlinge herumstehen. Da nimmt einer der Fremden den neugierigsten Schlingel bei der Hand, stellt ihn vor die anderen großen Männer hin und macht ihn zum Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit: so zudringlich auch der kleine Galiläer zuvor gewesen sein mag, jetzt beginnt er sich zu „genieren“ — der Deutsche hat nur dieses Fremdwort, um das peinliche Gefühl einer solchen Verlegenheit zu beschreiben — und möchte sich „in seines Nichts durchbohrendem Gefühle“ am liebsten in ein Mausloch verkriechen. Schon an dieser Stelle zeigt sich daher ein Doppeltes: einmal, daß die Darstellung des gleichen Vorganges bei den verschiedenen Evangelisten nicht in gleichem Maße geeignet ist, die bildhafte Anschauung anzuregen, zum anderen, daß der Sinn der Heilandsworte in den Formulierungen der verschiedenen Evangelien nicht mit gleicher Deutlichkeit zum Ausdruck gelangt, daß es also unerläßlich ist, die verschiedenen Originaltexte und erst recht ihre Übersetzungen auf ihre Übereinstimmung mit der bildhaften Anschauung zu prüfen. Stellt man sich also den Galiläerjungen vor, wie er sich unter den Augen der Zwölf windet, nicht weiß wohin mit Händen und Füßen, mit den Zehen im Staube und — vielleicht — mit den Fingern in der Nase bohrt, so leuchtet es ein, daß es zwar sehr schwer ist, sein Verhalten mit einem einzigen Wort zu kennzeichnen, daß aber jedenfalls die Aus-

drücke „Selbstverachtung“ oder „Selbsterniedrigung“ (se humiliare, tapeinosai heauton), welche in der lateinischen und griechischen Übersetzung des verlorenengegangenen aramäischen Originales stehen, zu diesem Zwecke viel zu massiv sind. Denn es ist nur eine Erschütterung der Selbstsicherheit, die der Heiland bei seinen Jüngern herbeiführen will, — dieselbe Erschütterung, die dann von Luther bis zur Leugnung der Verdienstlichkeit aller guten Werke übersteigert wurde, deren richtiger Kern aber in dem Bewußtsein liegt, daß der Mensch von sich aus nichts vermag ohne die göttliche Gnade und daß er daher auch auf alle seine Leistungen nur als Gnadengaben Gottes stolz sein darf (1 Kor 4,7 und 2 Kor 10,17). Der Warnung vor Selbstüberschätzung entspricht aber die Warnung vor Geringschätzung des Nächsten, und so würde sich an die angeführten Worte zwanglos V. 10 anschließen: „Seht zu, daß ihr keines von diesen Kleinen verachtet, denn ich sage euch, ihre Engel im Himmel schauen immerdar das Angesicht meines Vaters, der im Himmel ist.“

Dieser ganze Gedankengang scheint jedoch in der üblichen Anordnung unterbrochen durch die V. 5—9, denn zwischen V. 4 und 5 besteht ebensowenig ein innerer Zusammenhang wie zwischen V. 9 und 10. Dagegen stellt sich sofort wieder ein verständlicher Zusammenhang her, wenn man V. 10 an V. 4 und sodann V. 5 an V. 10 anschließt: nachdem der Heiland die Gottesnähe dessen betont hat, der sich, wie das Kind, seines eigenen Unwertes bewußt ist, fährt er fort: „Wer sich um ein solches Kind in meinem Namen annimmt, nimmt sich meiner an.“ (Auch hier scheint die übliche wörtliche Übersetzung von suscipere oder endechesthai mit „Aufnehmen“, die wiederum an 10,40 anklingt, den eigentlichen Sinn zu verfehlen, denn Jesus führt seinen Jüngern das Kind nicht etwa deshalb vor, weil es alleinstünde und „aufgenommen“ werden müßte, sondern weil es sich seiner Unzulänglichkeit bewußt ist und daher einer Unterstützung durch Rat und Tat bedarf.) Von hier aus fließt dann der Gedanke ohne Unterbrechung weiter. „Wer (dagegen) einem von den Kleinen, die an mich glauben, Fallstricke legt, dem wäre es besser usw.“

Die Versenkung in das Bild der Anfangssituation ermöglicht somit eine Deutung, welche den scheinbaren Mangel an Zusammenhang in den Worten des Heilands sofort zum Verschwinden bringt: was Jesus der Selbstsicherheit der auf ihre Verdienste pochenden Jünger als Gott wohlgefälliges Verhalten gegenüberstellt, ist der Mangel an Selbstsicherheit des verlegenen Kindes. Über dessen Mangel an Selbstsicherheit darf sich also der Erwachsene nicht seiner Gewohnheit nach erhaben dünken; aber damit ist den Jüngern zunächst nur gesagt, was sie nicht tun sollen, Was ihnen darüber hinaus zu tun obliegt, ist die Erfüllung einer viel schwerer wiegenden Verpflichtung, nämlich sich der Selbstunsicheren anzunehmen und sie vor allen Fallstricken zu bewahren.

Diese aus der bildhaften Situation herauswachsende Deutung ist nun freilich eine andere als die übliche, die sich schon in den gekürzten Darstellungen bei Markus und Lukas ankündigt. In beiden Fällen ist gar nicht mehr davon die Rede, daß sich die Jünger das Kind zum Beispiel nehmen sollten, sondern es ließe sich ohne die Kenntnis des Matthäus-Evangeliums beim besten Willen kein innerer Zusammenhang zwischen dem Rangstreit der

Jünger und der wie aus der Pistole geschossenen Mahnung ausfindig machen, die Kinder im Namen Jesu „aufzunehmen". Ja die Sprunghaftigkeit des Gedankens macht sich bei Lukas noch störender bemerkbar, wenn jene Mahnung mit den Worten begründet wird: „Denn (!) wer unter euch allen der Kleinste ist, der ist groß", die offenbar wieder an den Rangstreit der Jünger anknüpfen. Vollends zerrissen wird aber der Zusammenhang nicht nur zwischen der Zurechtweisung der Jünger, sondern auch zwischen der Seligpreisung des kindlichen Mangels an Selbstsicherheit und der Drohung an alle „Fallensteller" durch die vier Verse, die sich bei Markus, und die acht Kapitel, die sich bei Lukas zwischen diese Drohung und die Aufforderung zur „Aufnahme" der Kinder einschieben.

Schon aus diesem Grunde muß die Darstellung bei Matthäus als die authentische gelten, während sich bereits Markus und Lukas mit einer gekürzten Wiedergabe begnügen, die dem tieferen Sinn der Heilandsworte nicht gerecht wird. Der gleiche Mangel an bildhafter Anschauung, der an den sinnstörenden Kürzungen bei Markus und Lukas Schuld trägt, beherrscht aber auch die übliche Auffassung, welche die Worte: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich eingehen" aus dem Zusammenhang der konkreten Situation herausreißt, in der sie gesprochen wurden, und ihnen gerade deshalb einen viel zu unbestimmten Sinn unterlegt. Denn das auffälligste Merkmal, durch das sich ein Kind bei einem abstrakten Vergleich von dem Erwachsenen unterscheidet, ist offenbar seine geistige Unreife, d. h. der vorläufige Mangel jenes Wissens und Könnens — Aristoteles würde sagen: jener „Bildung" —, das sich der Erwachsene im Laufe der Zeit angeeignet hat. Wenn daher die Aufforderung, zu werden wie die Kinder, in diesem Sinn an die Seligpreisung der „Armen im Geiste" anklingt, Armut im Geist aber nach der üblichen Auffassung mit Einfalt oder Beschränktheit, also mit einem Mangel an Kenntnissen und geistiger Wendigkeit zusammenfällt, so liegt die Gefahr nahe, die Hochschätzung der Einfalt in eine Geringschätzung der Weisheit umzudeuten und damit einen geistigen Bildersturm heraufzubeschwören. Denn diese Geringschätzung liegt nicht nur in gleicher Weise den Possen der Winkelpropheten in Gottfried Kellers „Ursula" wie der Bildungsfeindlichkeit eines Tertullian zugrunde, sondern ist ganz allgemein dazu angetan, das Ressentiment der Unbildung gegen alle Bildung zu einem Hochmut zu steigern, der sich auf den Buchstaben des Evangeliums beruft, wo er seinen Geist nicht zu erfassen vermag: es war ein beschämendes Armutszeugnis für eine politische Partei des alten Österreichs, die das Christentum gepachtet zu haben wähnte, daß einer ihrer Wortführer den Satz prägen konnte: „Wissenschaft ist, was ein Jud vom andern abschreibt!"

Um vielmehr zu verstehen, was der Heiland wirklich mit der geistigen Kindwerdung meint, ist es unerläßlich, sich über den Sinn klarzuwerden, in dem er die geistige Armut oder, wie es im griechischen Text noch schärfer zugespitzt heißt, das geistige Bettlertum (ptochoi to pneumati) selig preist. Daß dieser Ausdruck für den Nichtjuden nicht ohne weiteres verständlich war, geht aus Lk 6,20 hervor, wo die Seligpreisung der Bettler im Geiste wiederum zu einer Seligpreisung der Bettler schlechthin abgekürzt und damit der Sinn der ganzen Stelle ins Materielle vergröbert

wird. Der Jude mußte dagegen unmittelbar an Is 57,15 erinnert werden, wo Gott denen Erquickung verheißt, „die zerschlagenen und demütigen Herzens sind". Aber gerade in der Auffassung der Demut tritt einer der wesentlichsten Unterschiede zwischen dem Christen und dem Juden, ja sogar zwischen dem katholischen und dem lutherischen Christen zutage. Dem Juden liegt, wie manche nicht restlos erfreuliche Stelle der Psalmen und der Propheten beweist, nicht nur die Furcht vor dem alten Gewittergott in den Gliedern, sondern auch die orientalische Neigung zur Proskynese, zu jenem „Anschmatzen", das aber auch den Sinn des „Anhündelns" besitzt, im Blut: er sucht sich so klein wie möglich zu machen, um dem Zorne des Gewaltigen keinen Angriffspunkt zu bieten, sondern vielmehr durch die Schaustellung der eigenen Schwäche die Großmut des Stärkeren herauszufordern, und gegen diese „Sklavenmoral" schießt Nietzsche nicht ganz mit Unrecht seine giftigsten Pfeile ab. Wie daher die Gottesvorstellung Luthers viel mehr durch das Alte als durch das Neue Testament bestimmt erscheint, so ist die religiöse Haltung des gesamten Protestantismus grundsätzlich viel mehr durch die Furcht vor dem unerbittlich strengen Richter als durch die Ehrfurcht vor dem liebenden Vater gekennzeichnet. Freilich wahrt selbst jene Furcht im Protestantismus noch immer mehr Haltung und Würde als im Judentum, aber auch ihr liegt das Gefühl einer so unbedingten Unzulänglichkeit zugrunde, daß nichts verdienstvoll sein kann, was der Mensch tut, sondern die Entscheidung über Seligkeit und Verdammnis ausschließlich der Willkür Gottes überlassen bleibt. Gegen diesen Prädeterminimus wendet sich die katholische Lehre nicht deshalb, weil sie die Notwendigkeit einer Mitwirkung der Gnade bei jedem verdienstvollen Werk bestritte, sondern weil die Leugnung jeder Mitwirkung des Menschen am Heilswerk zu demselben Fatalismus führen müßte, der im Islam so monumentale Formen angenommen hat. Der Katholik ist sich also der „ererbten und erworbenen" Schuld, die ihn belastet, ebensowohl bewußt wie der Protestant, aber es widerstrebt ihm, untätig auf die Gnade Gottes zu warten wie der dritte Knecht im Evangelium von den fünf Talenten (Mt 25,14 ff.) oder von den zehn Pfunden (Lk 19,12 ff.), als wäre der Mensch nur ein wissendes, aber nicht zugleich ein wollendes und daher von Gott zum Handeln bestimmtes Wesen. Kann er sich umgekehrt der Notwendigkeit des Handelns niemals entziehen, so sieht er sich immer wieder vor die Entscheidung von Fragen gestellt, die mit dem bloßen Glauben an die geoffenbarten Wahrheiten nicht beantwortet werden können, sondern das Wagnis einer freien und selbständigen Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten des Handelns erfordern, und da alles Denken nur ein geistiges Handeln ist, darf er auch in seinem Erfahrungsdenken nicht vor dem gleichen Wagnis zurückschrecken. Er darf also weder als Verzweiflung über seine Unzulänglichkeit auf jede Entscheidung verzichten und sich einem bequemen Relativismus in die Arme werfen, noch darf er sich einem anmaßenden Unfehlbarkeitswahn hingeben, der ihm vorspiegelt, daß ihm persönlich von Gott die richtige Einsicht in das Wahre, Gute und Schöne verbürgt wäre, sondern muß sich bemühen, nach seinen schwachen Kräften, immer wieder über Fallstricke strauchelnd, dem Ziel der ewigen Wahrheit, Güte und Schönheit immer näher zu kommen. Von diesem Standpunkt leuchtet daher nicht bloß die

Notwendigkeit eines unfehlbaren Lehramtes in allen Glaubensfragen ein, zu deren Beantwortung die bloße Wahrscheinlichkeit aller Erfahrungsbeweise nicht genügen würde, sondern auch die Notwendigkeit des persönlichen Wagnisses bei der Entscheidung aller anderen Fragen, das ja nur solange ein Wagnis bleibt, als der Wagende mit der Möglichkeit eines Mißerfolges rechnet.

Erst im Lichte der Forderung, den Mut zum Wagnis aufzubringen, wird aber auch der wahre Sinn der wiederholten Mahnungen zur Selbstbescheidung verständlich, welche die Evangelien unter den verschiedensten Bildern aussprechen, denn diese Selbstbescheidung ist nirgends mit der knechtischen Selbsterniedrigung einer Sklavenmoral gleichbedeutend, sondern verträgt sich sehr wohl mit dem Selbstbewußtsein dessen, der sich „im Herrn rühmt", ja dieses Rühmen im Herrn kann keinem verwehrt werden, der nicht bloß „Herr, Herr! sagt, sondern dem Willen des Vaters tut" (Mt 7,21). Verlangt aber der Heiland nicht bloß den Glauben, sondern auch die Werke, welche den Glauben beweisen, so bedarf es zum Handeln immer einer verantwortungsbewußten Wahl zwischen Wahr und Falsch, Gut und Böse, Schön und Häßlich, und die Notwendigkeit einer solchen Entscheidung findet sich sogar in der Schwertrede des Matthäus-Evangeliums angedeutet. Denn wenn derselbe Heiland, der seinen Jüngern sagte: „Den Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch" (Jo 14,27), zuvor verkündet hatte: „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert" (Mt 10,34), so kann er nur den Frieden ablehnen, „wie die Welt ihn gibt", d. h. den unerschütterlichen Dünkel der Selbstüberhebung oder die träge Ruhe der Verantwortungslosigkeit, die sich beide dem Wagnis der Entscheidung zu entziehen suchen.

Das also ist der Sinn, den der Heiland mit der Seligsprechung der Armen im Geiste verbindet: nicht der ist selig, der sich im Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit geruhsam damit begnügt, in geistiger Finsternis zu verharren, sondern nur, wer sich unermüdlich um die Annäherung an das wahre Licht bemüht, „das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt gekommen ist". Von hier aus wird daher auch der letzte Sinn der gleichnishaften Handlung verständlich, die der Heiland vollzog, als er das übersteigerte Selbstgefühl der Jünger durch den Hinweis auf das verlegene Kind zu dämpfen unternahm: denn die geistige Kindwerdung, die er von ihnen verlangt, ist nichts anderes als die Einsicht in die eigene Unzulänglichkeit, die niemals das selbstzufriedene Bewußtsein des erreichten Zieles aufkommen läßt, sondern nur immer wieder zu neuen Anstrengungen aufruft.

Die tiefe Kenntnis der menschlichen Natur, die sich in allen Worten und Taten des Heilands offenbart, läßt ihn indessen mit der Verzweiflung rechnen, welcher die Jünger nach Erschütterung ihrer allzugroßen Selbstsicherheit unterliegen könnten, und deshalb weist er auf den Schutz der „Kleinen" durch ihren Engel hin, „der jederzeit das Angesicht des Vaters im Himmel schaue". Wenn aber der Heiland von sich sagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben", so tritt damit die symbolische Bedeutung der ganzen Kinderszene noch deutlicher hervor, denn das Kind ist dann zugleich das Sinnbild aller „Armen im Geiste", und den Engeln, die zu ihrem Schutze bestimmt sind, darf das Wort in den Mund gelegt wer-

den: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen." „Strebendes Bemühen", gleich weit entfernt von Selbstsicherheit wie von Verzweiflung, ist aber gerade das, was der Heiland seinen Jüngern einschärfen will.

Freilich muß der Heiland von seinen Jüngern mehr verlangen, als daß sie in ihrem eigenen geistigen Haushalt Ordnung schaffen und wahren: als „Verwalter der göttlichen Geheimnisse" (1 Kor 4,1) haben sie vielmehr die Aufgabe, gestützt auf ihre tiefere Einsicht auch den geistigen Haushalt all der „Kleinen, die an den Herrn glauben", in Ordnung zu bringen. Diese Aufgabe ist aber nicht schon damit gelöst, daß sie für die Verbreitung und Reinhaltung der geoffenbarten Wahrheiten sorgen, sondern erfordert darüber hinaus, daß sie in den Christen jenen grundlegenden Gesinnungswandel erzeugen, welcher die Gesetzessicherheit des Juden und die geistige Verzweiflung des Heiden durch das unermüdlich „strebende Bemühen" um die Wahrheit ersetzt. Damit wird nun auch der Befehl des Herrn verständlich, sich der „Kleinen" anzunehmen. Denn so wenig sich ein Zusammenhang zwischen der Selbstunsicherheit des verlegenen Kindes und der Notwendigkeit einsehen läßt, es „aufzunehmen", also ihm diejenigen Werke der Barmherzigkeit zu erweisen, die mit der „Beherbergung der Fremden" zusammenhängen, so einleuchtend ist die Notwendigkeit, jedem mit Rat und Tat beizustehen, der um seine eigene Unzulänglichkeit weiß, und es ist wiederum nur ein Gleichnis, wenn der Heiland die Verdienstlichkeit dieses „Annehmens" der Verdienstlichkeit des „Aufnehmens" gleichsetzt, indem er das geistliche Werk der Barmherzigkeit an den „Kleinen" ebenso hoch stellt wie ein leibliches Werk der Barmherzigkeit, das seiner eigenen Personen erwiesen würde.

Nachdem somit der Heiland seinen Jüngern das Gebot gegeben hat, wie sie sich zu den „Kleinen" verhalten sollen, kommt er noch einmal auf das Verbot zurück, sich über die Kleinen erhaben zu dünken, indem er die Handlungsweise ausdrücklich anprangert, welche die häufigste Folge eines solchen Überlegenheitswahnes bildet. Überlegt man sich nämlich, was das ärgste Verbrechen sein mag, das an einem „Kleinen" begangen werden kann, wenn er im Vertrauen auf die Worte Christi in seiner Selbstunsicherheit bei einem „Großen" Unterstützung durch Rat und Tat sucht, so ist es offenbar eine Täuschung dieses gutgläubigen Vertrauens, und gerade das scheint mit dem Ausdruck „skandalisieren" gemeint zu sein, der den Übersetzern so große Schwierigkeiten bereitet hat. Wie wenig sich die Verfasser der Vulgata über den Sinn des griechischen Wortes s k a n d a l o n klar waren, scheint daraus hervorzugehen, daß sie es gar nicht durch ein sinngleiches lateinisches Wort wiederzugeben versuchten, sondern sich damit begnügten, es kurzerhand zu latinisieren, und es damit dem Leser überließen, sich um eine angemessene Übersetzung zu bemühen. Im Deutschen ist es, wohl im Anschluß an die Übersetzung Luthers, üblich geworden, von dem „Ärgernis" zu reden, das den Kleinen nicht bereitet werden dürfe. Aber wenn das Ärgernis nach der Definition des heiligen Thomas „ein Wort, eine Tat oder eine Unterlassung ist, die, an sich oder dem Anscheine nach böse, einem andern Anlaß gibt, in die Sünde zu fallen", und wenn daher die neueren deutschen Übersetzungen statt des Ausdruckes „Ärgernis geben" geradezu den Ausdruck „Verführen" anzuwen-

den pflegen, so entbehrt doch auch noch in dieser Übersetzung die Gegenüberstellung der begrifflichen Schärfe. Denn der Verführung sind ja nicht nur „Kleine", sondern auch „Große" ausgesetzt, während der Heiland doch offenbar vor einer Verführung warnen will, der gerade die „Kleinen" am leichtesten zum Opfer fallen können. Welcher Art diese Verführung ist, geht jedoch aus dem ursprünglichen Sinn des Ausdruckes skandalizein hervor. Denn skandalon bedeutet wörtlich das Sperrholz, durch welches eine Falle offengehalten wird und dessen Umklappen die Falle zum Zuschnappen bringt. Skandalizein heißt also soviel wie eine Falle stellen oder, mit einem geläufigeren Bilde, einen Fallstrick spannen, und gerade der Umstand, daß die Fallenstellung mit Hilfe eines Sperrholzes zur Zeit der Vulgatoren nicht mehr üblich gewesen sein dürfte, mag zu ihrer Verlegenheit beigetragen haben. Psychologisch gesehen, besteht jedoch das Wesentliche jeder Fallenstellung in der Herbeiführung einer Situation, durch welche das Vertrauen des Opfers getäuscht und es daher zu einem verhängnisvollen „Fehltritt" verführt wird. Die Verführung kommt also nur durch eine Täuschung des Vertrauens zustande, und diese Täuschung des Vertrauens bildet die Grundlage alles „Skandalisierens". Überträgt man aber das Bild vom Fallenstellen auf jene Täuschung des Zutrauens, welche der Heiland im Auge hat, so kann sie offenbar nur von den „falschen Propheten" ausgehen (Mt 7,15), und in welchen Formen sie erfolgen kann, wird blitzartig durch eine Stelle des Markus-Evangeliums beleuchtet, welche ihre Authentizität durch eine überraschende Wendung beweist. Als nämlich die Jünger nach der zweiten Brotvermehrung wieder Hunger empfanden und deshalb, weil sie kein Brot hatten, offenbar darangehen wollten, aus den mitgebrachten Mehlvorräten Brotfladen zu backen, nahm der Heiland diesen alltäglichen Vorgang zum Anlaß eines neuen Gleichnisses. Die Jünger verstanden freilich nicht, was er damit meinte, als er ihnen bei der Wahl des „Sauerteiges" Vorsicht anriet, und eine Spur dieses Mißverständnisses scheint sich noch bei Matthäus zu finden, wenn er den Heiland sagen läßt: „Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer!" (16,6). Denn wenn man damit die Worte vergleicht, die Christus in derselben Situation bei Markus spricht (8,15) „Hütet euch vor dem Sauerteige der Pharisäer und dem Sauerteige des Herodes!", so wird es wahrscheinlich, daß Matthäus bei der Wiedergabe der Heilandsworte einer Erinnerungstäuschung unterlegen ist und der ihm doppelt unverständlichen Gegenüberstellung der Pharisäer und des Herodes wenigstens die ihm geläufige Gegenüberstellung von Pharisäern und Sadduzäern unterschoben hat. In Wirklichkeit trifft jedoch gerade der Gegensatz zwischen den Pharisäern und Herodes die beiden Arten der Verführung, von welcher den „Kleinen" die größte Gefahr droht, wenn sie sich an einen „Großen" um Rat wenden: entweder der Große sucht ihnen in seinem übermäßigen Selbstvertrauen die Verbindlichkeit der „Gesetze" aufzuschwätzen, deren unfehlbare Kenntnis er zu besitzen glaubt, oder er sucht die geistige Verzweiflung, die ihn selber beherrscht und die in der Pilatus-Frage „Was ist Wahrheit?" ihren Ausdruck findet, auf sie zu übertragen und ihnen damit den Mut zu jenem geistigen Wagnis zu nehmen, der die Voraussetzung jeder freien Entscheidung des Handelns und Erkennens bildet.

Besteht der Zweck eines jeden Gleichnisses darin, die allgemeine Regel an einem Einzelfall verständlich zu machen, so zeigt das besprochene Evangelium mit besonderer Deutlichkeit, wie das Verständnis der allgemeinen Regel ohne bildhafte Vorstellung des Einzelfalles überhaupt nicht erreicht werden kann. Daneben gibt es indessen noch andere Evangelien, in denen zwar die allgemeine Regel dem Verständnis keinerlei Schwierigkeiten bietet, das gesamte Evangelium aber dennoch unverständlich bleibt, solange man sich die lebendige Situation des Einzelfalles nicht anschaulich genug zum Bewußtsein bringt. So ist in dem Evangelium vom ungetreuen Verwalter (Lk 16,1—9) die Nutzanwendung vom Heiland selber mit klaren Worten ausgesprochen: „Machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, damit man euch aufnehme in die ewigen Wohnungen, wenn ihr aus eigenen Kräften nichts mehr vermögt!" Hier ist über den Sinn des Textes kein Zweifel möglich, nur wird er durch die üblichen deutschen Übersetzungen nicht erschöpfend wiedergegeben. Denn Luther sagt: „Wenn ihr darbt", die meisten katholischen Übersetzungen: „Wenn es mit euch zu Ende geht", aber keine der beiden Übersetzungen wird dem Doppelsinn gerecht, der im griechischen und lateinischen Text enthalten ist: e k l e i p e i n und d e f i c e r e bedeutet vielmehr sowohl notleiden wie sterben, und die Pointe der Heilandsworte, nämlich der Vergleich der materiellen Not, in welche der ungetreue Verwalter durch seine Entlassung zu geraten fürchtet, mit der seelischen Not des Menschen in der „Nacht, da niemand mehr wirken kann" (Joh 9,4), geht verloren, wenn sich die Übersetzung einseitig auf eine der beiden Bedeutungen festlegt. Die Hauptschwierigkeit liegt jedoch an einer anderen Stelle, nämlich darin, daß ein abgefeimter Betrüger nicht nur vom Heiland als Vorbild hingestellt, sondern auch nach der üblichen Auffassung vom Betrogenen selber belobt wird.

Diese zweite Schwierigkeit ist jedoch schlechterdings eine psychologische Unmöglichkeit, und daher erscheint es am zweckmäßigsten, von hier aus mit der Entwirrung des Knotens zu beginnen. Auch hier wird es vorteilhaft sein, sich die geschilderte Situation in voller Anschaulichkeit vor Augen zu führen. Kann man sich nun etwa vorstellen, daß der Betrogene, nachdem er über den Betrug aufgeklärt worden ist, dem Betrüger auf die Schulter klopft und sagt: „Das hast du glänzend gemacht, mein Sohn!"? Denn so ähnlich müßte er doch wohl sprechen, wenn er ihn „beloben" wollte! Eine so weitgehende „Objektivität" bei dem Geschädigten vorauszusetzen, geht aber um so weniger an, als sich der Verwalter ja nicht einmal einer besonders raffinierten Technik, sondern eines alltäglichen und plumpen Schwindelmanövers bedient hat. Das Äußerste, was die Phantasie zu leisten vermöchte, wäre vielmehr die Vorstellung, daß der betrogene Herr erst einige Zeit nach dem Abgang des ungetreuen Verwalters von dessen Durchstechereien erfährt und in Anbetracht ihrer verhältnismäßigen Geringfügigkeit den Verlust nicht allzuschwer nimmt, sondern sich lachend auf die Schenkel schlägt und die Geschäftstüchtigkeit des Betrügers mit den Worten anerkennt: „Das hat der verfluchte Kerl aber schlau angefangen!" Indessen hilft die psychologische Wahrscheinlichkeit dieser Szene nicht über die Schwierigkeit hinweg, daß man jene unfreiwillige Anerkennung einer Gaunerei doch nicht wohl als ein „Lob" bezeichnen kann, und deshalb ist es wiederum nur die Philologie, die uns

einen Ausweg aus der Sackgasse zeigt. Das Wort ainein hat nämlich ursprünglich nicht bloß eine viel weitere Bedeutung als „loben", nämlich bloß „sagen" oder „reden" (die in der Augmentativform ainittesthai, in Rätseln reden, durchschlägt), sondern auch noch eine viel eingeschränktere Bedeutung, die an Stelle der positiven Bewertung des Lobens die indifferente Haltung des geduldigen Hinnehmens treten läßt. Obzwar diese Nebenbedeutung bei der Zusammensetzung epainein nicht mit Sicherheit nachzuweisen ist, so wird die Stelle doch nur psychologisch verständlich, wenn man dem Ausdruck diesen Sinn unterlegt, den übrigens auch das lateinische laudare annehmen kann (vgl. Virgil, Georgica 2,412). Wenn aber damit das angebliche Lob des ungetreuen Verwalters auf eine kopfschüttelnde Anerkennung seiner „Geschäftstüchtigkeit" einschrumpft, so läßt sich doch mit einigem Rechte fragen, warum Lukas zum Ausdruck des Gedankens, daß der Herr den Betrug seines früheren Angestellten mit einem gewissen Humor hingenommen habe, ein Wort verwendet, das insofern zu Mißverständnissen herausfordern konnte, als ihm der gewöhnliche Sprachgebrauch nicht die Bedeutung des stillschweigenden Hinnehmens, sondern des ausdrücklichen Lobens beilegt. Die Antwort auf diese Frage ergibt sich indessen, wenn man die übrigen Worte vergleicht, mit denen im Griechischen der Begriff des Hinnehmens oder des Sichgefallen-Lassens wiedergegeben werden könnte, denn alle diese Worte sind in noch viel höherem Maße geeignet, Mißverständnisse zu erzeugen. Als Synonyme kämen allenfalls in Betracht die Verba apo- oder prosdechesthai, hypomenein und agapan. Aber in apodechesthai steckt die ursprüngliche Bedeutung des Aufnehmens, in hypomenein die des Aushaltens, in agapan die des Liebens: im ersten Fall läge also das Mißverständnis nahe, daß der Herr den Verwalter wieder angestellt, im zweiten, daß er ihn gar nicht entlassen hätte, während sich im dritten Fall die Gebärde des freundschaftlichen Auf-die-Schulter-Klopfens zu der Gebärde einer geradezu herzlichen Umarmung steigern würde. Im Gegensatz dazu scheint die Verwendung des Wortes epainein die Gefahr eines Mißverständnisses auf ein Mindestmaß herabzusetzen, weil die wörtliche Bedeutung „loben" schlechterdings einen Widersinn ergab. Dieser Widersinn darf aber dann natürlich durch die deutsche Übersetzung nicht ausdrücklich sanktioniert werden und sie darf daher nicht lauten: „Der Herr belobte den Verwalter für seine Untreue", sondern: „er ließ sich die Untreue des Verwalters gefallen, weil er klug gehandelt habe", und ein solches Verhalten wird dem Herrn natürlich um so leichter gefallen sein, je geringfügiger der Gesamtschaden gewesen ist, den er durch den ungetreuen Verwalter erlitten hat.

Von hier aus läßt sich aber auch eine Antwort auf die Frage absehen, aus welchem Grund der Heiland den ungetreuen Verwalter als Vorbild hinstellt. Dazu muß freilich noch eine Vorfrage geklärt werden, nämlich warum der Heiland den Mammon im vorhinein als „ungerecht" bezeichnet, denn diese Bezeichnung könnte den Eindruck erwecken, als ob sich Christus zu dem Grundsatz „Eigentum ist Diebstahl" bekennen wollte. Das ist nun offenbar nicht der Fall, denn er sagt an anderer Stelle: „Der Arbeiter ist seines Lohnes wert" (Lk 10,7), und der Lohn, den der Arbeiter für seine Leistung erhält, wird natürlich genau so ein Bestandteil seines

„Eigentums", wie der Weinberg, in dem er arbeitet, zum Eigentum seines Besitzers gehört. Die Ungerechtigkeit liegt also nicht im Eigentum an sich, sondern nur darin, daß in allen Gemeinschaften der Übergang von der Selbstversorgung zu der Fremdversorgung die Notwendigkeit einschließt, selbsterzeugte Güter und Leistungen gegen fremderzeugte Güter und Leistungen einzutauschen, und daß mit diesem Tauschen unvermeidlich ein Feilschen beginnt, bei dem die „Wahrung berechtigter Interessen" nur allzuleicht in eine Übervorteilung des andern umschlägt. Die nahezu unüberwindliche Neigung, beim Tausch zu betrügen — ob es sich um einen Tausch von Gütern gegen Güter (einschließlich Geld) oder von Gütern gegen Leistungen und umgekehrt handelt —, macht es daher wahrscheinlich, daß ein auf dem Tauschweg erworbenes Eigentum kaum jemals ganz vom Makel der „Ungerechtigkeit" frei sein dürfte. Wenn aber Reichtum ein erfolgreiches Feilschen und erfolgreiches Feilschen ein Unterbieten oder Überfordern zur nahezu unvermeidlichen Voraussetzung hat, so erklärt sich daraus das harte Wort vom Reichen, der schwerer in das Himmelreich eingeht als ein Kamel durch ein Nadelöhr, andererseits der verständnisvolle Gleichmut, mit dem sich der Heiland die allzumenschlichen Begleiterscheinungen der Habgier gefallen läßt. Denn wie der begüterte Grundherr nur ein überlegenes Kopfschütteln für die kümmerlichen Durchstechereien des ungetreuen Verwalters aufbringt, die seinem Reichtum keinen ernstlichen Eintrag tun können, so rechnet es der Heiland den Menschen nicht allzu schwer an, wenn sie im Kampf ums tägliche Brot kleine Verstöße gegen die Nächstenliebe begehen, die sich im Ergebnis mehr oder weniger ausgleichen. Nur gibt er jedem Reichen zu verstehen, daß größerer Besitz schon wegen der Fragwürdigkeit seiner Herkunft zu größeren Opfern verpflichtet. „Wenn ihr schon Mammon angehäuft habt", sagt daher der Vergleich mit dem ungetreuen Verwalter, „so bleibt euch der trüben Quellen bewußt, aus denen ihr vermutlich geschöpft habt, und gleicht das begangene Unrecht wenigstens damit aus, daß ihr eueren Reichtum nicht ausschließlich dazu verwendet, um ‚zu essen, zu trinken und fröhlich zu sein', sondern um euren Nächsten Gutes zu tun, die nicht so geschickt zu feilschen verstanden wie ihr!"

Sind es also wiederum Anschauung und Einfühlung, welche am wirksamsten zur Überwindung der Schwierigkeiten beitragen, die sich dem Verständnis des Evangeliums entgegenstellen, so muß doch noch einer weiteren Schwierigkeit gedacht werden, die nur deshalb übersehen zu werden pflegt, weil die Liturgie das Gleichnis vom ungetreuen Verwalter in kluger Erkenntnis der Sachlage mit V 9 abbricht. Wenn wir dagegen weiter lesen: „Wer im Kleinsten treu ist, der ist auch im Großen treu; wer im Kleinsten untreu ist, der ist auch im Großen untreu. Wenn ihr den ungerechten Mammon nicht treu verwaltet, wer wird euch das wahre Gut anvertrauen? Und wenn ihr das fremde Gut nicht treu verwaltet, wer wird euch dann geben, was euer ist?", so ist zwar der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden äußerlich dadurch gewahrt, daß wiederum von treuer und untreuer Verwaltung und von ungerechtem Mammon die Rede ist, aber das Vorhandensein eines äußeren verhüllt nur den Mangel jedes inneren Zusammenhanges. Denn die getreue Verwaltung des ungerechten Mammons könnte doch offenbar nur dann sinngemäß in das Gleichnis ein-

bezogen werden, wenn zuvor zwischen der getreuen und der ungetreuen Verwaltung des ungerechten Mammons unterschieden worden wäre. Aber das Vermögen des „reichen Mannes", welches den Gegenstand der Verwaltung bildet, wird mit keinem Wort als ungerechter Mammon bezeichnet, während umgekehrt der ungerechte Mammon, den sich der Verwalter mittels seiner Durchstechereien angeeignet hat (und der nebenbei nur in ziemlich unsicheren Wechseln auf die Erkenntlichkeit seiner Mitschuldigen besteht), nicht mehr den Gegenstand einer Verwaltung bildet. Die Situation ist also in beiden Fällen eine ganz verschiedene: In V. 1—9 ist das Eigentumsrecht des Grundherrn an seinem Besitz unbestritten, der „Mammon", der sein Vermögen ausmacht, ist somit kein ungerechter, ungerechter Mammon sind vielmehr nur die vom ungetreuen Verwalter durch seinen Betrug erschlichenen Vermögensvorteile. Diese werden aber vom ungetreuen Verwalter lediglich zu seinem persönlichen Nutzen verwendet, so daß die Frage gar nicht aufgeworfen werden kann, ob er den ungerechten Mammon, den er sich in der Vergangenheit erworben hat, in Zukunft getreu oder ungetreu verwalten werde. In V. 10—12 wird dagegen das Eigentum des Besitzers schon im vorhinein als ein ungerecht erworbenes gekennzeichnet, während der Verwalter an der Ungerechtigkeit dieses Mammons keine Schuld trifft. Die Entscheidung, vor welcher der Verwalter steht, ist vielmehr nur die, ob er den ihm zur Verwaltung übergebenen ungerechten Mammon seinerseits getreu oder ungetreu verwalten will. Es wird also nicht unterstellt, daß er — im Grunde ohne seine Schuld und nur auf eine üble Nachrede hin — zu einer ungetreuen Verwaltung verführt worden sei, um sich persönliche Vorteil zu sichern, sondern der Vorteil, der ihm verheißen wird, besteht darin, daß ihm die getreue Verwaltung des ungerechten Mammons die Verwaltung des „wahren" Mammons, also offenbar eines gerecht erworbenen Vermögens, ja nach V. 12 sogar einen rechtmäßigen Anspruch auf eigenes Vermögen einbringen soll. Wenn daher trotz der äußeren Ähnlichkeit der verwendeten Ausdrücke kein innerer Zusammenhang zwischen V. 1—9 und 10—12 besteht, so liegt der Verdacht nahe, daß V. 10—12 durch ein Versehen beim Abschreiben oder, besser gesagt, beim Anordnen des Abgeschriebenen an eine falsche Stelle geraten sind. Solche Verschiebungen sind in alten Manuskripten durchaus nicht selten und kommen meistens gerade dadurch zustande, daß sich der Abschreiber oder Redaktor damit begnügt, einen Abschnitt, über dessen Einordnung er im Zweifel ist, an die erste beste Stelle zu setzen, an der ähnlich klingende Worte stehen. Vergegenwärtigt man sich dagegen die Situation, die in V. 10—12 vorausgesetzt wird, nämlich die verschiedenen Folgen der getreuen und der ungetreuen Verwaltung eines ungerecht erworbenen Vermögens, so leuchtet der innere Zusammenhang ein, in welchem diese Stelle mit dem Evangelium von den zehn Pfunden (Lk 19, 12—27) steht, wo sie sich zwar nicht unmittelbar, aber nach einer kurzen Einschaltung sehr gut an V. 25 anschließen würde. Denn dort ist natürlich klar, was mit dem ungerechten Mammon und seiner getreuen und ungetreuen Verwaltung gemeint ist: wenn sich der „vornehme Mann" dessen noch rühmt, daß er ein strenger Herr sei, der nehme, was er nicht angelegt, und ernte, was er nicht gesäet habe, so ist es offenbar ein ungerechter Mammon, der sein Vermögen ausmacht, und wenn es auch vom

Rechtsstandpunkt fraglich erscheint, ob das Vergraben des anvertrauten Geldes bereits als ungetreue Verwaltung bezeichnet werden dürfte, so hat doch der strenge Herr gewiß keine rechtlichen Bedenken, wenn es sich um seinen persönlichen Vorteil handelt, so daß hier tatsächlich die durch 16, 10—12 geforderte Situation gegeben ist. Daß andererseits in Kap. 19 auch nach V. 25 eine größere Textverderbnis vorliegen muß, geht noch aus anderen Gründen hervor: die Worte „denn ich sage euch" bedeuten nämlich nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Evangelien, daß der Heiland nunmehr die Nutzanwendung aus dem vorgetragenen Gleichnis zieht; wenn dies aber der Fall wäre, so würde nicht nur die Antwort des „strengen Herrn" auf den Einwand seiner Knechte, daß der erste getreue Verwalter bereits zehn Pfunde erhalten habe, und damit der Abschluß des Gleichnisses fehlen, der erst die Anfügung der Nutzanwendung mit „denn" rechtfertigen könnte, sondern es würde nach den Worten des Heilands der strenge Herr in V. 27 noch einmal das Wort ergreifen, um den Befehl zur Vernichtung seiner Feinde zu geben. Der innere Zusammenhang scheint sich also nur durch die Annahme herstellen zu lassen, daß vor V. 26 nicht bloß die Antwort des strengen Herrn an seine Knechte, sondern auch einige einführende Worte des Heilands ausgefallen sind, welche den Sinn des Gleichnisses kurz zusammenfassen, etwa: „So wird es allen ergehen, die aus übergroßer Ängstlichkeit jedes Wagnis scheuen", weil nur nach einem solchen Vorspruch die Anknüpfung der Nutzanwendung mit „denn" verbindlich erscheint. An V. 26 würde aber 16, 10—12 ganz folgerichtig anschließen, ja diese Worte würden sogar eine Milderung der scheinbaren Härte in 19,26 (entsprechend Mt 25,29) enthalten. Damit würde sich allerdings die Möglichkeit noch weiter verringern, V. 27 in den Zusammenhang einzugliedern, aber die Echtheit dieses Verses erscheint schon deshalb fraglich, weil die Abrechnung des strengen Herrn mit seinen persönlichen Gegnern nicht mehr das geringste mit der Nutzanwendung des Gleichnisses zu tun hat. Es liegt vielmehr der Verdacht nahe, daß hier eine Verschlimmbesserung von der Art vorliegt, wie sie auch sonst in alten Manuskripten vorzukommen pflegt, wenn der Abschreiber es „besser machen will, als es sein kann und darf". Vom Standpunkt des Chronisten wäre die Frage natürlich berechtigt, wie sich der neue König nach seiner Ernennung gegen die Häupter der Opposition verhalten habe, die ihm die Rückkehr verbieten wollte. Während sich aber V. 14 noch sinngemäß in den Gedankengang des Gleichnisses einfügen läßt, weil das Vorhandensein jener Opposition auf die Ungerechtigkeit und Willkür des vornehmen Herrn ein bezeichnendes Schlaglicht wirft, wird das Verständnis des Gedankenganges durch V. 27 nicht nur nicht gefördert, sondern im Gegenteil erschwert, weil er vollkommen vom Thema abführt, so daß triftige Gründe für seine Athetese bestehen.

Mit der Möglichkeit, 16, 10—12 in Zusammenhang mit 19,26 zu bringen, ist jedoch für 16,13 noch keine Stelle gefunden. Daß dieser Vers mit den vorhergehenden nichts zu tun hat, und zwar weder mit dem Gedankengang der V. 1—9 noch mit dem der V. 10—12, liegt auf der Hand: die einzige Verbindung mit dem Vorhergehenden wird vielmehr wiederum durch das Vorkommen des Wortes Mammon hergestellt. Wohin V. 13 gehören mag, wird indessen aus einem Vergleich mit dem Matthäus-Evangelium

ersichtlich, wo 6,24, die Parallelstelle zu Lk 16,13, den folgerichtigen Abschluß von 6,19—21 bildet, die ihrerseits ihre Parallele bei Lk 12, 32—34 findet. Allerdings unterbrechen auch bei Matthäus die V. 22—23 den Zusammenhang zwischen V. 21 und 24, aber die Übereinstimmung zwischen beiden Evangelien ist doch so auffallend, daß die Zugehörigkeit von Lk 16,13 zu 12, 32—34 als gesichert gelten darf. Fragt man weiterhin, aus welchem Zusammenhange der Gedanke von Mt 6, 22—23 stammen könnte, so stellt er sich als eine folgerichtige Fortführung von 18,9 dar. Diese Vermutung gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß, wie bereits früher angemerkt wurde, 18,10 keine sinngemäße Fortsetzung von 18,9 bildet, sondern seinerseits an 18,5 anzuschließen ist, erst recht aber dadurch, daß derselbe Gedanke, der Mt 6,23 mit den Worten wiedergegeben wird: „Ist dein Auge gesund, so hat dein ganzer Leib Licht; ist dein Auge krank, so ist dein ganzer Leib in Finsternis“ in der Frage bei Mk 9,50 „Das Salz ist gut; wenn aber das Salz schal wird, womit wollt ihr es würzen?“ nur eine andere Wendung erhält. Da aber Mk 9, 43—48 die Parallelstelle zu Mt 18, 6—9 bildet, erscheint damit der Zusammenhang zwischen Mt 6,23 und Mt 18,9 ebenfalls gesichert.

Zeigen die besprochenen Beispiele, in welche Schwierigkeiten die Sinndeutung geraten kann, wenn sie sich allzu eng an den Wortlaut hält, ohne auf die unmittelbare Anschauung zurückzugreifen, so stammt die Schwierigkeit der Sinndeutung in anderen Fällen aus der Unmöglichkeit einer vollkommen angemessenen Übersetzung, wenn nämlich die Worte des Originaltextes eine Doppeldeutigkeit enthalten, die sich in anderen Sprachen nicht wiedergeben läßt. Ein Beispiel dafür boten bereits die Ausdrücke ekleipein und deficere in Mk 16,9, die zugleich beweisen, daß auch in diesen Fällen ein Rückgang auf die unmittelbare Anschauung, nämlich auf die unmittelbare Anschauung der ursprünglichen Wortbedeutungen erforderlich ist. Denn da unser ganzes Denken, wie schon im Früheren gelegentlich angemerkt werden mußte, insofern in Gleichnissen verläuft, als es bei der Begriffsbestimmung eines Gegenstandes, also bei seiner Unterordnung unter einen Oberbegriff, in genau derselben Weise verfährt wie bei der Versinnbildlichung eines Gegenstandes durch einen anderen, hat auch der abstrakteste Begriff ursprünglich einen konkreten Sinn, und alle Doppeldeutigkeit kommt in letzter Linie durch ein Pendeln zwischen der ursprünglichen, bildhaften, und der abgeleiteten, aus dem Bildhaften ins rein Gedankliche sublimierten Bedeutung zustande. Die Schwierigkeit der Sinndeutung erhöht sich im Evangelium vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25—37) sowohl dadurch, daß uns die Doppeldeutigkeit im Begriffe des „Nächsten“ gerade wegen seiner Geläufigkeit gar nicht zum Bewußtsein zu kommen pflegt, wie dadurch, daß sie sich nicht aus der sinnlichen Anschauung des Einzelfalles, sondern erst aus der „reinen“ Anschauung eines allgemeinen räumlichen Verhältnisses ergibt. Die grundlegende Schwierigkeit dieses Evangeliums besteht nämlich darin, daß die Antwort des Heilands, wenn man sich lediglich an den Wortlaut hält, an der Frage des Pharisäers vorbeizugehen scheint. Denn wenn das Verhalten des Samariters als vorbildliches Beispiel der Nächstenliebe

gelten soll, so wäre der Nachweis dafür, daß der Beraubte der Nächste des Samariters gewesen sei, nur durch die Feststellung zu erbringen, daß dem Samariter andere Personen ferner oder wenigstens nicht nähergestanden hätten als der Beraubte, aber nicht durch die Feststellung, daß dem Beraubten andere Personen — nämlich der Priester und der Levit — nähergestanden hätten als der Samariter. Überdies sind im Deutschen Frage und Antwort streng genommen sinnlos, denn wenn ich den Begriff des Nächsten nicht künstlich seiner ursprünglichen Bedeutung beraube, so gibt mir mein unmittelbares Gefühl darüber Auskunft, wer in dem Sinne mein Nächster ist, daß er mir innerlich am nächsten stünde; daß dagegen dem Beraubten der Samariter in diesem Sinn am nächsten gestanden hätte, ist selbstverständlich das gerade Gegenteil der Meinung Christi. Der Grund dieses Widerspruches läßt sich aber nicht feststellen, solange man nicht auf den griechischen Urtext und seine lateinische Übersetzung zurückgreift, denn in den klassischen Sprachen baut sich das Gleichnis gewissermaßen auf einem Wortspiel auf, dessen tieferer Sinn freilich wiederum erst aus der Ausgangssituation unmittelbar verständlich wird. Daß nämlich der Pharisäer die Frage: „Und wer ist denn mein Nächster?" aus einem aufrichtigen Bedürfnis nach Belehrung gestellt hätte, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil das mosaische Gesetz dort, wo es die „Nächstenliebe" anbefiehlt (3 Mos 19,18), nicht nur zur Bezeichnung des Nächsten ein Wort (rêa') verwendet, das ursprünglich überhaupt keine räumliche Bedeutung besitzt, sondern auch unter dem Nächsten ganz offenbar nicht anderes verstanden wissen will als den „Volksgenossen", den es im gleichen Atem nennt. Die Frage des Pharisäers ist vielmehr wieder einmal eine Fangfrage, denn wenn Jesus die Nächstenliebe im Sinne des Alten Testamentes auf die Volksgenossen einschränkte, würde er sich damit selber ins Unrecht setzen und vermöchte die Wohltaten nicht zu rechtfertigen, die er Heiden und Halbheiden erwiesen hätte; wenn er dagegen eine Ausdehnung der Nächstenliebe über den Kreis der Volksgenossen hinaus befürwortete, so müßte er bei den Juden mit dieser für ihren Nationalstolz untragbaren Forderung Ärgernis erregen. Der Heiland nimmt jedoch den Handschuh auf und macht nicht nur den verachteten Samariter zum Helden, die Volksgenossen des Beraubten zu den Bösewichtern seiner Parabel, sondern er weiß auch das Dilemma wieder so geschickt abzubiegen, daß sich der Gegner in der eigenen Schlinge gefangen sieht.

Das Wort, mit dem der Heiland die entscheidende Wendung des Gedankens herbeiführt, ist allerdings bereits in der lateinischen Übersetzung fallengelassen und von keiner der späteren Übersetzungen wieder aufgenommen worden. Denn während die Vulgata den Heiland sein Gleichnis mit der Frage beschließen läßt: „Wer dünkt dir also der Nächste des Beraubten gewesen zu sein?" (quis videtur tibi proximus fuisse illi?), heißt es im griechischen Text — „Wer dünkt dir sein Nächster geworden zu sein?" (tis... plaesion dokei soi gegonenai). Wenn aber im Sinne Christi niemand mein Nächster ist, so nahe er mir auch räumlich und seelisch stehen mag, sondern jedermann mein Nächster erst dadurch wird und werden soll, daß ich ihm meine tätige „Liebe" zuwende, so ist der Begriff dieser übernatürlichen „Nähe" ein

anderer als der Begriff der natürlichen Nähe, welche zwischen allen räumlich Benachbarten und selbst zwischen allen Stammes- und Seelenverwandten besteht. In der Forderung, daß sich der Mensch nicht damit begnügen dürfe, die natürliche Nähe dessen zu genießen, der ihm räumlich nahesteht oder dem er persönliche Zuneigung entgegenbringt, sondern sich bemühen müsse, auch zu dem räumlich und persönlich Fernstehenden in das Verhältnis einer übernatürlichen Nähe zu gelangen, liegt der Fortschritt der Nächstenliebe des Neuen über die des Alten Testamentes.
Enthält also das christliche Evangelium genau die gleiche Forderung der „Fernstenliebe", mit der Nietzsches Zarathustra die Worte des Heilands zu übertrumpfen wähnt, so ist es nicht uninteressant, zu verfolgen, wie die klassischen Sprachen den Gedanken zum Ausdruck bringen, daß die nach natürlichen Maßstäben gemessene Nähe im christlichen Sinn eine Ferne sei, und daß umgekehrt der Fernstehende zum Nächststehenden aufrücken müsse. Denn wenn das Griechische überall dort, wo im Deutschen vom „Nächsten" die Rede ist, den Ausdruck h o p l a e s i o n verwendet, so vermeidet es nicht bloß, den Positiv durch den Superlativ zu ersetzen, sondern bedient sich auch eines substantivierten Adverbs statt des substantivierten Adjektivs h o p l a e s i o s. Beides hat seinen guten Grund, weil h o p l a e s i o n ganz allgemein „den daneben" bedeutet, also jemanden, der sich irgendwo „in der Nähe" aufhält, während h o p l a e s i o s bereits die Bedeutung des Nachbarn angenommen hat, also eine Person bezeichnet, die sich in nächster Nähe befindet und somit im räumlichen Sinn eine Steigerung von h o p l a e s i o n darstellt. Dem widerspricht nur scheinbar, daß im Lateinischen statt des Positivs p r o p i n q u u s der Superlativ p r o x i m u s zur Übersetzung von h o p l a e s i o s gewählt wird, denn obgleich p r o x i m u s in räumlicher Beziehung eine Steigerung von p r o p i n q u u s darstellt, ist doch im übertragenen Sinne das Verhältnis zwischen den p r o p i n q u i ein näheres als zwischen den p r o x i m i, weil p r o x i m u s nur den Nachbar, p r o p i n q u u s dagegen den Verwandten bedeutet. Das Wortspiel, in dem die Parabel des Evangeliums gipfelt, läuft also auf die Mahnung hinaus, den Begriff der natürlichen nicht mit dem Begriff der übernatürlichen Nähe zu verwechseln, indem es durch die Wahl der Ausdrücke zu verstehen gibt, daß die übernatürliche Nähe weder mit der räumlichen Nähe des Nachbarn noch mit der seelischen Nähe des Verwandten zusammenfällt.

Dieses Wortspiel hat indessen das Vorhandensein eines Wortes zur Voraussetzung, welches die übernatürliche Nähe gerade durch ihren Gegensatz zur natürlichen, räumlichen oder seelischen Nähe zum Ausdruck bringt, wie das sowohl für h o p l a e s i o n wie für p r o x i m u s zutrifft. Unter den neusprachlichen Übersetzungen sündigt dagegen die deutsche durch ein Zuviel, die französische und englische durch ein Zuwenig. Denn wenn im Französischen vom p r o c h a i n, im Englischen von n e i g h b o u r die Rede ist, so bringen beide Worte lediglich die räumliche Nachbarschaft zum Ausdruck und haben überhaupt erst in ihrer biblischen Anwendung den Sinn einer innerlichen Nähe angenommen; wenn dagegen der Deutsche bereits im vorhinein vom Nächsten spricht, unterschlägt er den Gedanken, daß selbst die größte räumliche Nähe noch immer eine Ferne darstellt, solange sie nicht durch die christliche Liebe zu einer innerlichen Nähe um-

gewandelt worden ist. Damit bestätigt sich aber die Behauptung, daß der altsprachliche Text unseres Evangeliums keine völlig sinngemäße Übersetzung in die neueren Sprachen zuläßt und daß daher die Erklärung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter mit einer Erläuterung des Begriffes „der Nächste" beginnen sollte, um Mißverständnissen vorzubeugen, wie sie etwa dem Einwand von der „Fernstenliebe" zugrunde liegen.

Vielleicht am fruchtbarsten erweist sich jedoch das Zurückgehen auf den unmittelbaren Bildgehalt der verwendeten Begriffe bei dem Versuch, dem menschlichen Geist eine tiefere Einsicht in das Mysterium der Dreifaltigkeit zu vermitteln. Nicht als ob dieser Versuch im irdischen Leben jemals von einem vollen Erfolg gekrönt sein könnte: denn jedes schlechthin Einmalige und Einzigartige ist, wie es Thomas schon für das individuelle Einzelding anmerkt, deshalb unbegreiflich, weil es sich als solches mit keinem bekannten Ding vergleichen und daher keinem bekannten Begriff unterordnen läßt. Indessen begnügt sich das menschliche Herz niemals mit einer bloß „negativen" Theologie, die Gott alle bekannten Eigenschaften abspricht, sondern empfindet immer wieder das unüberwindliche Bedürfnis, sich ein „Bild" von seinem Gotte zu machen: wie aber die flächenhafte Abbildung, welche das Auge von einem körperlichen Gegenstand entwirft, niemals den ganzen Gegenstand, sondern immer nur eine einzelne seiner Ansichten wiedergibt, so vermag auch keines der Bilder, unter denen sich der menschliche Geist das Wesen Gottes vorzustellen sucht, jemals die göttliche „Istigkeit" zu erschöpfen; wie dagegen dem Denken die Vereinigung der sinnlichen Bilder zu einem „Begriffe" gelingt, wenn es von jeder einzelnen Ansicht das Unwesentliche „abstrahiert", so könnte auch eine Prüfung des Wesensgehaltes der verschiedenen Bilder, unter denen sich unserer beschränkten Fassungskraft das Mysterium der Dreifaltigkeit vorläufig nur „wie im Spiegel" geoffenbart hat, jene Erkenntnis „von Angesicht zu Angesicht" vorbereiten helfen, die uns der Apostel verheißt. Denn ebensowenig wie sich die verschiedenen Ansichten desselben Gegenstandes decken, so wenig lassen sich die verschiedenen „Spiegelbilder" der Dreifaltigkeit miteinander in Einklang bringen, solange man nicht vom Symbol „abstrahiert", was nicht zum Wesen gehört. Die Unbegreiflichkeit des Dreifaltigkeitsmysteriums beruht also nicht bloß auf dem Mangel eines zureichenden Bildes, unter dem es dargestellt werden könnte, sondern sogar auf der Fülle widerstreitender Bilder, die verwirrend wirken müssen, wenn man sie trotz ihrer Verschiedenheit miteinander zur Deckung zu bringen versucht.

Daß schon die übliche Formulierung des Trinitätsdogmas: „Eine göttliche Wesenheit in drei göttlichen Personen" von einem Bilde Gebrauch macht, und zwar vielleicht von dem angemessensten Bilde des Dreifaltigkeitsmysteriums, das der menschliche Geist zu entwerfen vermag, ist freilich eine Einsicht, die der Christenheit bereits im Mittelalter völlig aus dem Bewußtsein geschwunden war, aber bei der ursprünglichen Prägung der Formel noch lebendig gewesen sein muß. Denn das etymologische vieldeutige p e r s o n a bedeutet ursprünglich die Maske des antiken Schauspielers, also das gleiche wie das griechische p r o s o p o n, und es läßt sich

tatsächlich kein Verhältnis denken, in dem die „Einheit in der Vielheit" sinnfälliger in Erscheinung träte, als das Verhältnis des Schauspielers zu seinen Rollen: bleibt doch der Schauspieler einer und derselbe, welche und wie viele Rollen er auch verkörpern mag. Was an diesem Vergleich Anstoß erregen könnte, wäre höchstens die Unterstellung, daß jenes eine göttliche Wesen die drei göttlichen Personen bloß „spiele", weil sie, wörtlich genommen, zum Modalismus, also zu der Irrlehre führen müßte, daß die drei göttlichen Personen nur als drei verschiedene „Wirkungsweisen" des einen Gottes anzusehen seien. Aber wenn man die herabsetzende Nebenbedeutung des mangelnden „Ernstes" berichtigt, welche durch die Bezeichnung der dramatischen Kunst als eines „Spieles" nahegelegt wird, wenn man überdies den Schauspieler mit dem Dichter zusammenfallen läßt, so daß auch die „Rollen" von demselben Improvisator geschaffen werden, der sie verkörpert, und wenn man sich vor allem davor hütet, das Symbol mit der Wirklichkeit zu verwechseln, so scheint kein Bild so geeignet wie das Bild vom Schauspieler und seinen Rollen, um die vom Trinitätsdogma geforderte Einheit in der Vielheit „gleichsam im Spiegel" erkennen zu lassen und den billigen Spott vom „Hexeneinmaleins" zum Verstummen zu bringen.

Dieses Bild erleichtert aber nicht bloß das naive, sondern vertieft auch das philosophische Verständnis des Dreifaltigkeitsmysteriums. Denn gerade wenn die drei verschiedenen Aufspaltungen der Gottheit nicht bloß drei verschiedene „Erscheinungsformen", sondern drei verschiedene „Personen" darstellen, dürfen sie folgerichtig nicht mehr mit dem neuplatonischen Ausdruck „Hypostasen" bezeichnet werden, den die griechischen Väter unbedenklich verwenden, der aber nur allzuleicht zu einer Verselbständigung des „Wesens" der drei Hypostasen verleiten könnte. Wenn umgekehrt erst das Symbol der p e r s o n a eine eindeutige Fassung des Trinitätsdogmas gestattete, so läßt sich der Umstand, daß der Ausdruck p r o s o p o n von den griechischen Vätern nur ausnahmsweise (Sabellios zu Beginn des 3. Jahrhdts.) zur Kennzeichnung der drei Aufspaltungen des einen göttlichen Wesens gebraucht wurde, während sich ihre überwiegende Mehrzahl mit dem unklaren Begriff der Hypostase begnügte, nur daraus erklären, daß der Begriff der Hypostase in der hellenistischen Philosophie genau so zum Modebegriff geworden war wie etwa in der f i n - d e - s i è c l e - Philosophie der Begriff des Übermenschen. Unklar ist aber der Begriff der Hypostase oder des „Darunterstehenden" schon deshalb, weil er unmittelbar an den Begriff des Hypokeimenon oder des „Darunterliegenden" erinnert, den Aristoteles als gleichbedeutend mit dem Begriff der bloßen Materie verwendet, und diese Unklarheit erhöht sich noch in einem System, das von der Vorstellung der Emanation Gebrauch macht. Denn wenn die Aufspaltung des göttlichen Wesens durch sein „Ausfließen" oder, wie Plotin sogar gelegentlich sagt, durch sein „Überfließen" (h y p e r r h e i n) zustande kommt, so wäre nach dem üblichen griechischen Sprachgebrauch nicht das als Hypostase zu bezeichnen, was über den Rand des Gefäßes hinausquillt, sondern das, „was unten stehen bleibt", also gewissermaßen der Bodensatz. Gegenüber dieser im wesentlichen Aristotelischen Auffassung, daß „unter" dem konkreten Einzelding die unbestimmte Materie liege, welche erst „von oben her"

durch die „Form“ ihre Bestimmung empfange, besitzt aber der Begriff der Hypostase auch noch den gleichen Sinn, den der Begriff der „Substanz“ im philosophischen Sprachgebrauch angenommen hat, nämlich den Begriff eines unveränderlichen Wesensbestandes, der „unter der Oberfläche“ der wechselnden „Akzidentien“ bestehen bleibt, und damit rückt der Begriff der Hypostase wieder umgekehrt in nächste Nähe zum Aristotelischen Begriff des „Wesenswas“ als des reinen, schlechthin immateriellen Formprinzips. Gerade im Neuplatonismus nimmt jedoch der Begriff der Hypostase noch eine dritte Bedeutung an. Denn wie die Vorsilbe hypo häufig zur Kennzeichnung heimlich und unvermerkt eintretender Veränderungen dient, so läßt sich die Vorstellung einer Emanation im Grunde nur mit der Vorstellung von Hypostasen zur Deckung bringen, die heimlich und unvermerkt aus dem „Einen“ hervortreten, und da das Hervortreten aus dem Einen nach neuplatonischer Auffassung immer zugleich mit einem Eintreten in die Materie verbunden ist, muß die Hypostase in dieser dritten Bedeutung immer mit einer materiellen Beimischung versehen gedacht werden. Indessen ist natürlich keine der drei Bedeutungen auf die göttlichen Personen anwendbar: sie sind selbstverständlich weder bloße Materie, noch reine Form, noch Einzeldinge mit materieller Beimischung wie die „ersten Substanzen“ des Aristoteles, sondern das Verhältnis zwischen ihnen und der göttlichen Wesenheit läßt sich mit den bisherigen Begriffen der griechischen Philosophie überhaupt nicht zum Ausdruck bringen, und die Häresien mußten daher emporwuchern, solange man immer wieder nur versuchte, den neuen Wein in die alten Schläuche zu füllen.

Indessen übersteigen die zuletzt angestellten philosophischen Überlegungen natürlich die Fassungskraft eines Denkens, das sich, wie bei den meisten Menschen, im wesentlichen auf die Lösung praktischer Aufgaben beschränkt. Da sich jedoch das Evangelium nicht an die „menschliche Weisheit“ wendet, sondern Gott „das, was der Welt töricht erscheint, auserwählt hat, um die Weisen zu beschämen“ (1 Kor 1,27), mußten die Symbole, welche dem menschlichen Geist wenigstens „bruchstückweise“ eine Ahnung des Dreifaltigkeitsmysteriums vermitteln sollten, auch der Fassungskraft der Unweisen angepaßt sein, und wie Christus der „Eckstein“ des Neuen Testamentes ist, so mußten auch für das Verständnis des Dreifaltigkeitsmysteriums die Symbole grundlegend sein, unter denen sich die Gottheit Christi darstellt. Von ihnen bieten die Symbole des Gottessohnes und des „Wortes“ sogar der Fassungskraft des naiven Denkens keine Schwierigkeit: dennoch enthüllt sich das Symbol des „Wortes“ erst dann in seiner tieferen Bedeutung, wenn es wieder bis auf einen philosophischen Begriff, nämlich den Begriff des Logos zurückverfolgt wird, dem es seine Entstehung verdankt.

Beginnen wir die Erörterung dieser drei Symbole mit dem Symbol des Gottessohnes, so könnte es natürlich sowohl dogmatisch wie historisch bedenklich erscheinen, von der Gottessohnschaft Christi als einem bloßen Symbol zu reden, denn Christus will nicht bloß gleichnisweise, sondern in Wahrheit als Sohn Gottes anerkannt werden, und gerade darin lag ja das todeswürdige Verbrechen, dessen er sich in den Augen der Juden schuldig gemacht hatte. Obgleich nämlich der Messias schon Ps 2,7 als Sohn Gottes

bezeichnet wird, konnte doch das Judentum nicht an dem bloß symbolischen Charakter dieser Ausdrucksweise und an der rein menschlichen Natur des Gottessohnes zweifeln, weil ein „Sohn" Gottes im Sinn einer zweiten göttlichen Person seinen starren Monotheismus gesprengt hätte. Wenn andererseits dieser starre Monotheismus, der nur Gott und das Gesetz kannte, durchbrochen werden sollte, so mußte eine Erweiterung des Gottesbegriffes stattfinden, die den erwarteten „Mittler" zwischen Gott und den Menschen in die göttliche Wesenheit einbezog. Damit wurde aber die Gefahr der Vielgötterei heraufbeschworen, und diese Gefahr wird dadurch nicht abgeschwächt, sondern eher erhöht, daß die Vorstellung eines Gottessohnes den naiven Verstand ebenso lebhaft anspricht wie das liebebedürftige Gemüt; sie verschwindet vielmehr erst dann, wenn man sich der wesentlichen Bestimmung bewußt wird und bleibt, welche durch den Vergleich des Verhältnisses zwischen erster und zweiter göttlicher Person mit dem Verhältnis zwischen Vater und Sohn symbolisiert werden soll.

Denn das Mysterium in dem Verhältnis der beiden göttlichen Personen zueinander liegt ja gerade darin, wie sie eins und doch verschieden sein können. Eine Lösung dieser Schwierigkeit läßt sich der menschlichen Fassungskraft nur andeutungsweise durch ein Bild begreiflich machen, welches die Aufspaltung der Einheit gewissermaßen in s t a t u n a s c e n d i festzustellen sucht und welches in den Worten des Nicaenums „g e n i t u m n o n f a c t u m" seinen dogmatischen Ausdruck gefunden hat. Was mit dem Gegensatz zwischen „Zeugen" und „Machen" gemeint ist, geht aus den Bestimmungen hervor, die für den Begriff des Machens wesentlich sind. Machen im üblichen Sinne bedeutet nämlich, Aristotelisch gesprochen, eine ungeformte Materie formen oder eine bereits geformte Materie umformen: immer setzt aber die formende Tätigkeit eine von der formenden Person verschiedene Materie der Formung voraus. Würde also die zweite von der ersten göttlichen Person in diesem Sinne „gemacht", so müßte zumindest ihre „Materie" bereits unabhängig von der ersten göttlichen Person existieren, und damit wäre der Monotheismus grundsätzlich durchbrochen. Indessen erhält der Begriff des „Machens" gerade im Nicaenum einen Sinn, der dem Sprachgebrauch des Alltags fremd ist. Denn wenn die erste göttliche Person gleich anfangs als der „Macher" (p o i a e s a s, f a c t o r) des Himmels und der Erde bezeichnet wird, so erscheint das Machen hier mit dem Schaffen, d. h. mit einem „Machen aus dem Nichts" gleichbedeutend, das dem Erfahrungswissen unbekannt ist, ja dessen Möglichkeit von einer reinen Erfahrungswissenschaft bestritten wird. Daß aber die zweite von der ersten göttlichen Person aus dem Nichts geschaffen würde, mußte vom Nicaenum deshalb abgelehnt werden, weil ihr Ursprung aus dem Nichts ihrer göttlichen Wesenheit widersprochen hätte. Infolgedessen muß mit dem „Zeugen" eine Art des „Erzeugens" gemeint sein, die sich grundsätzlich sowohl vom „Machen" wie vom „Schaffen" unterscheidet. Dieser Unterschied deutet sich darin an, daß die biologische Zeugung weder eine Schöpfung aus dem Nichts noch eine Formung ist, denn der Same stammt „aus dem Blute des Mannes", ist also schon ein Teil des väterlichen Körpers, es ist aber andererseits nicht an dem Zeugenden, dem Keim seine spätere „Form" zu verleihen, sondern der Keim

formt sich selbst nach einem innewohnenden Gesetz. Ja noch mehr als das: im Augenblick, in dem sich der Keim aus dem väterlichen Organismus loslöst, gilt für beide Organismen das Wort „Und diese zwei sind eins“: der Keim ist noch ein Teil der väterlichen Körper-„Substanz“, aber auch schon ein selbständiges Wesen, und daher bildet die Zeugung das anschaulichste Symbol für die Spaltung eines einzigen Wesens in eine Zweiheit. Im Bilde der Zeugung erfährt daher das Bild der Emanation nur gewissermaßen eine nähere Bestimmung, denn wie der Zeugungsakt physiologisch ein „Ausfließen“ ist, so tritt auch im Augenblick, in dem sich ein Tropfen aus seiner Mutterflüssigkeit loslöst, dieselbe Spaltung der gleichen „Substanz“ in zwei verschiedene Einzelwesen auf wie bei der Zeugung. Gerade wegen seiner Verwandtschaft mit dem Zeugungsbegriff erschien daher der Emanationsbegriff, wie die Dogmengeschichte beweist, der katholischen Auffassung ursprünglich durchaus nicht als unannehmbar: er wurde es vielmehr erst durch die Umdeutung des Symbols zu einer Wirklichkeit, nämlich des Ausfließens der zweiten aus der ersten göttlichen Person zu einem natürlichen Vorgang, vor allem aber durch die Unterstellung, daß die „Substanz“ der verschiedenen Emanationen nicht die gleiche bleibe, sondern mit zunehmendem Abstand von ihrer Quelle eine Wertminderung erleide, durch welche die Unterschiede zwischen „Zeugen“, „Machen“ und „Schaffen“ wieder verwischt werden.

Besteht sicherlich eine der Hauptschwierigkeiten, welche das Dreifaltigkeitsmysterium dem Verständnis bietet, in der scheinbaren Unmöglichkeit, das Symbol des Gottessohnes mit dem Symbol des „Wortes“ zur Deckung zu bringen, so beruht sie doch nur auf dem Überspringen eines Zwischengliedes. Wir sind so gewohnt, das Johannes-Evangelium mit der Wendung zu beginnen: „Im Anfang war das Wort“, daß wir ganz an den schülerhaften Übersetzungsfehler vergessen, den bereits die Vulgata beging, als sie den philosophischen Fachausdruck Logos durch das lateinische v e r b u m, Wort, wiedergab. Daß und wie durch diesen Übersetzungsfehler ein neues und überaus wertvolles Symbol der Dreifaltigkeit geschaffen wurde, darauf wird sofort zurückzukommen sein. Was jedoch Johannes meinte, als er sein Evangelium mit den Worten begann: „Im Anfang war der Logos“, das wird erst dann verständlich, wenn man die Bedeutung untersucht, die der Begriff des Logos in der zeitgenössischen stoischen Philosophie angenommen hatte. Bei den Stoikern bedeutet der Logos in erster Linie das allgemeine Gesetz, nach dem das höchste Wesen die Welt regiert, in zweiter Linie dieses höchste Wesen selbst. Aber da bereits darüber Unklarheit herrscht, ob das höchste Wesen als eine unpersönliche Naturkraft oder als die mehr oder weniger konkrete Personifikation des Vernunftgesetzes aufzufassen ist, schwankt auch der Begriff seiner Wirksamkeit zwischen dem Walten eines blinden Fatums und dem ordnenden Eingreifen einer allweisen Vorsehung. Was dem Christentum dennoch die unklare Logos-Vorstellung der Stoa empfahl, war ein Doppeltes. Auf der einen Seite stellte sie insofern die Verbindung zu der Sohngottes-Vorstellung her, als bereits die Stoa den Begriff eines Logos spermatikos geprägt hatte, der die Doppelstellung des Samens i n s t a t u n a s c e n d i oder besser gesagt g e n e r a n d i mit besonderer Deutlichkeit erkennen läßt: denn wie das „samenartige Gesetz“, der Logos spermatikos in der Einzahl,

das Urgesetz darstellt, das in seinen einzelnen Anwendungen die gesamte Weltordnung umspannt, so werden mit Logoi spermatikoi in der Mehrzahl eben diese Einzelgesetze selber bezeichnet, die in jenem Urgesetz begründet liegen. Wenn sich auf der anderen Seite das Christentum als Erfüllung und Vollendung des mosaischen Gesetzes betrachtete, so mußte ihm eine Philosophie wesensverwandt erscheinen, welche den gleichen Nachdruck auf das „Gesetz" legte wie die jüdische Religion. Wie aber die Sohngottes-Vorstellung die Starre des jüdischen Gesetzesglaubens zur liebenden Hingabe an den Vater erweichte, so bewahrte sie auch den stoischen Logosbegriff vor einer Gefahr, die ihm besonders aus der Verbindung mit der Aristotelischen Philosophie hätte erwachsen können. Denn wenn die Stoa das höchste Wesen zu einem höchsten Gesetz verflüchtigte, so hatte sich bereits bei Aristoteles das Wesen Gottes als des unbewegten Bewegers in eine reine Tätigkeit (actus purus) aufgelöst, und damit zeichnen sich die Umrisse einer „Akualitätstheorie" ab, welcher der Begriff des tätigen Wesens unter der Hand zerrinnt. Diese Gefahr, das tätige Wesen über seiner Tätigkeit und ihrem Gesetzes zu vergessen, wird aber natürlich durch die Vorstellung göttlicher „Personen" gebannt, deren Tätigkeit als ein „Ausfluß" ihres Wesens gelten muß und nicht umgekehrt. Ja noch mehr: wenn man sich überlegt, daß jede Tätigkeit nach einer inneren Gesetzmäßigkeit von einem Ausgangs- zu einem Zielpunkt verläuft, sofern sie aus dem schöpferischen Willen, dem fiat des Handelnden entspringt, mit einem unmittelbaren Ergebnis abschließt, von dem alle weiteren mittelbaren Wirkungen abhängen, und ihre innere Gesetzmäßigkeit dem schöpferischen Willen verdankt, der Mittel und Zwecke aufeinander abstimmt, so scheint sich bereits in dem Verhältnis der drei Grundbestimmungen der menschlichen Willenstätigkeit das Verhältnis der drei göttlichen Personen so sinnfällig wiederzuspiegeln, wie es sich der menschlichen Fassungskraft überhaupt darzustellen vermag. Da jedoch der Aufstieg vom Logosbegriff zu solchen Überlegungen eine besondere Höhe der Abstraktion voraussetzt, werden sie aufs glücklichste durch das dritte Symbol ergänzt, unter dem sich der menschliche Geist das Dreifaltigkeitsmysterium näherzubringen sucht. Denn obgleich nach dem Gesagten der lateinische Ausdruck verbum den Sinn des griechischen Ausdruckes Logos durchaus nicht angemessen wiedergibt, bietet das Symbol des „Wortes" dennoch eine neue und unmittelbar einleuchtende Möglichkeit, das Verhältnis der drei göttlichen Personen zu versinnbildlichen.

Zu diesem Zweck muß allerdings eine andere sinnwidrige Übersetzung berichtigt werden, die in den neueren Sprachen eine kaum mehr auszurottende Verwirrung über den Begriff der dritten göttlichen Person angerichtet hat. Denn wenn das boshafte Wort Haeckels, daß sich die meisten Menschen unter Gott so etwas wie ein gasförmiges Wirbeltier vorstellen, auf eine der drei göttlichen Personen zutrifft, so ist es sicherlich der Heilige Geist, und zwar nicht bloß deshalb, weil kein anschaulicher Vergleich das Dreifaltigkeitsmysterium angemessen zu symbolisieren vermöchte, sondern vor allem deshalb, weil die deutsche Wiedergabe des hebräischen Begriffes ruach (und seines aramäischen Synonyms bei Matthäus) durch „Geist" ebensosehr nach der Seite des Abstrakten hin abweicht wie die griechische Übersetzung durch Pneuma nach der Seite

des Konkreten. Denn der Sprachgeschichte ist die Tatsache wohlbekannt, daß sich der Begriff einer immateriellen Substanz nur sehr langsam entwickelt, indem die materielle Substanz einem immer weitergehenden Verfeinerungsprozeß unterworfen wird. Am nächsten liegt es daher, die Luft als die körperliche Hülle des Unkörperlichen zu denken, zumal sich im Brausen des Sturmes die Macht Gottes ebenso eindrucksvoll zu offenbaren scheint wie im Hauche des Atems die Lebenskraft des Menschen. Fast alle Worte, die zur Bezeichnung immaterieller Substanzen verwendet werden, besitzen daher ursprünglich die Bedeutung einer Luftbewegung: das gilt für thymos ebenso wie für psychae, für spiritus wie für animus oder anima, für Geist wie für Seele, denn Geist hat noch im mhd. gist die Nebenbedeutung des Brausenden (vgl. Gischt) und die Etymologie von Seele führt auf den gleichen Stamm zurück wie das griechische aiolos. Indessen ist bei der überwiegenden Mehrzahl dieser Bezeichnungen die ursprüngliche Bedeutung nahezu völlig aus dem Bewußtsein geschwunden: eine Ausnahme macht höchstens das lateinische spiritus, bei dem die Bedeutung Hauch mindestens ebenso geläufig ist wie die Bedeutung Geist, und ebenso verhält es sich auch mit dem hebräischen Ausdruck ruach. Gerade deshalb scheint aber seine Übersetzung den Septuaginta Schwierigkeiten bereitet zu haben, weil sie nicht auf die Nebenbedeutung des Hauches verzichten wollten, die ihm an manchen Stellen des Alten Testamentes zukommt. Denn im Griechischen gibt es ebensowenig wie in den neueren Sprachen ein Wort, das nach Art des lateinischen spiritus sowohl zur Bezeichnung des Hauches wie des Geistes verwendet werden könnte. Wenn sie daher die Treue der Übersetzung soweit wahren wollten, um auch im Griechischen ruach jedesmal mit dem gleichen Wort wiederzugeben, so sahen sie sich vor dem Dilemma, daß die Übersetzung mit thymos oder psychae an den Stellen unverständlich geblieben wäre, wo vom Brausen des Windes oder vom Hauche des Atems die Rede war, während die Übersetzung mit Pneuma überall dort verwirren mußte, wo ruach soviel wie Seele oder Geist bedeutete. Daß dann freilich im Sprachgebrauch der hellenisierten Juden und späterhin der Christen das griechische Pneuma sehr bald die gleiche Doppelbedeutung annahm wie das lateinische spiritus, ändert nichts daran, daß einem klassisch gebildeten Griechen die Bezeichnung der Seele oder des Geistes als Pneuma ganz unverständlich gewesen wäre. Daß jedoch andererseits im Begriffe des Pneuma immer noch die ursprüngliche Bedeutung des Hauches anklang, erleichterte die trinitarische Spekulation insoferne ganz erheblich, als damit schon im Unbewußten ein Unterscheidungsmerkmal der dritten von den beiden anderen göttlichen Personen gegeben war.

Im Gegensatz zum Griechischen haben die neusprachlichen Übersetzungen des lateinischen spiritus durch Geist, esprit, spirit oder sogar ghost usw. die ursprüngliche Nebenbedeutung des Hauches ganz aus dem Bewußtsein verdrängt (höchstens im Italienischen kann spirito allenfalls noch in gehobener Sprache „Hauch“ bedeuten), und es ist nur insofern eine rückläufige Bdeutungsumkehr ins Materielle eingetreten, als nunmehr die Ausdrücke „Geist“ und „Spiritus“ auch zur Bezeichnung hochkonzentrierter flüssiger Extrakte verwendet werden. Der Nachteil, der sich aus der Übersetzung von spiritus oder ruach durch „Geist“ unter völliger Ver-

nachlässigung des ursprünglichen Sinnes von Pneuma ergibt, wirkt sich jedoch in den Schwierigkeiten aus, die sie der Deutung des Trinitätsmysteriums bereitet. Der Ausdruck „Heiliger Geist" ist vielmehr deshalb so wenig geeignet zur Kennzeichnung der dritten göttlichen Person, weil er keine Eigentümlichkeit angibt, durch die sie sich von den beiden anderen göttlichen Personen unterschiede: die Heiligkeit ist vielmehr genau so wie die reine Geistigkeit ein gemeinsames Wesensmerkmal aller drei Personen, und selbst wenn man die zweite göttliche Person durch den Besitz eines verklärten Leibes ausgezeichnet denkt, wäre der dritten noch immer mit der ersten Person die völlige Unkörperlichkeit gemeinsam. Die Unbestimmtheit, welche dem Begriff des Heiligen Geistes für den Menschen anhaftet, dem nur moderne Sprachen geläufig sind, verwischt also selbst sein „Spiegelbild" bis zur Unkenntlichkeit, und es ist daher unerläßlich, die Urbedeutung des Hauches in den Begriff des Geistes einzubeziehen, um eine analogia entis zum Begriff des „Heiligen Geistes" herzustellen.

Wieweit das Symbol des Hauches auf die altsemitische Vorstellung eines Luft- und Gewittergottes zurückgehen mag, ist eine Frage, deren Beantwortung der vergleichenden Religionsgeschichte überlassen werden kann. Daß jedoch für Christus selber das Heilige Pneuma neben der Bedeutung des Geistes auch durchaus noch die Bedeutung eines Hauches besitzt, geht schon daraus hervor, daß er die Übertragung des Heiligen Pneumas an die Jünger durch einen Hauch vollzieht (Joh. 20,22). Unter den Vätern scheint dagegen das Symbol des Hauches seine Anschaulichkeit ebenso bald und ebenso allgemein eingebüßt zu haben wie das Symbol der Schauspielermaske. Denn außer Gregor von Nyssa (331—394) und Johannes Damascenus, der im zweiten Viertel des 8. Jahrhunderts wirkte, scheint keiner das Verhältnis zwischen der zweiten und der dritten göttlichen Person durch das Verhältnis zwischen Wort und Hauch symbolisiert zu haben, und gerade dieser Mangel an Anschaulichkeit dürfte für die Schwierigkeiten verantwortlich zu machen sein, mit denen die Väter bei der Einfügung des Heiligen Geistes in das trinitarische Gottesbild zu kämpfen hatten. Die Notwendigkeit einer solchen Einfügung ging aus den Berichten der Evangelien über die Bestätigung der Gotteskindschaft des Heilands und aus seinen eigenen Worten unzweideutig hervor: wie aber das Verhältnis jenes Pneumas zu Gott Vater und Gott Sohn zu denken sei, darüber herrschten lange Zeit höchst unzulängliche und widersprechende Vorstellungen, weil zwischen Vater und Sohn für eine dritte „Person" kein Platz mehr schien, und deshalb wurde die Formel, durch deren endgültige Prägung auf dem Konzil von Konstantinopel (381) der Streit um das Trinitätsdogma seinen Abschluß fand, von den Zeitgenossen noch als Neuheit empfunden und zum Teil bekämpft. Während aber diese Formel das Verhältnis der ersten zur zweiten göttlichen Person immerhin noch durch das Symbol des „Zeugens" veranschaulicht, verwendet sie zur Darstellung des Verhältnisses der dritten zu den beiden anderen göttlichen Personen nur mehr den ganz abstrakten Ausdruck „Hervorgehen", macht also von dem bildhaften Gehalt des Ausdruckes Pneuma nicht nur selber keinen Gebrauch mehr, sondern trägt im Gegenteil dazu bei, daß er dem Bewußtsein der Gläubigen immer mehr entschwindet, und begünstigt damit eine rein mystische Deutung des Trinitätsdogmas.

Geht man umgekehrt von der ursprünglichen Bedeutung der Ausdrücke „Wort“ und „Hauch“ aus, so eröffnet sich zunächst die Möglichkeit einer Symbolisierung des Verhältnisses zwischen der zweiten und der dritten göttlichen Person durch ein neues Gleichnis, und da der Hauch als Träger und „Mittler“ des Wortes einen Sprecher als seinen Erzeuger voraussetzt, zeigt sich auch ein Weg, der zur ersten göttlichen Person zurückführt. Ja, das Verhältnis zwischen Sprecher, Wort und Hauch scheint sich in wesentlichen Zügen mit dem Verhältnis zwischen dem Handelnden, seiner Tätigkeit und ihrem Ergebnis vergleichen zu lassen. Allerdings tritt durch diesen Vergleich die Schwierigkeit noch deutlicher hervor, die in dem Symbol Sprecher — Wort — Hauch enthalten ist und einen Widerspruch zu der grundlegenden Formel patri filioque einzuschließen scheint, die das Schisma zwischen abendländischer und morgenländischer Kirche herbeiführte, denn vom physikalischen Standpunkt aus ist es natürlich der Hauch, der das Wort erzeugt, und nicht umgekehrt. Betrachtet man dagegen die Sprache nicht als physikalischen Vorgang, sondern als geistige Tätigkeit, die dem Zwecke der Gedankenübermittlung dient, so muß der Sprecher zuerst einen Gedanken gefaßt haben, bevor er ihm einen angemessenen sprachlichen Ausdruck verleihen kann. Die Lautbildung muß also als Ergebnis der Begriffsbildung gelten und nicht umgekehrt, und damit ist die Übereinstimmung zwischen beiden Symbolreihen wiederhergestellt. Denn das „Gesetz“, dem die Wortbildung unterliegt, wird durch den Willen des Sprechers bestimmt, seinen Begriffen einen angemessenen Ausdruck zu verleihen, und deshalb ist das „Wort“ mehr als ein bloßer „Hauch“ oder ein „flatus vocis“, zu dem es der Nominalismus erniedrigen wollte. Sein Sinn ist es vielmehr, der den Hauch regelt und damit das Lautgebilde bestimmt, in dem der Ausdruckswille des Sprechers sein abschließendes Ergebnis findet. Die Dreiheit von Sprecher, Wort und Hauch bildet also ein durchaus angemessenes Sinnbild der göttlichen Dreifaltigkeit, das dem Verständnis jedenfalls geringere Schwierigkeiten bereitet als gewisse mystische Paraphrasen des Vergleiches, mit dem Augustin das Verhältnis der drei göttlichen Personen durch das Verhältnis zwischen dem Sein, dem Erkennen und dem Wollen (oder Lieben) zu verdeutlichen sucht.

Ist es aber wiederum das Zurückgehen auf die bildhafte Anschauung und auf die ursprünglichen Wortbedeutungen, welche selbst das tiefste Mysterium der Glaubenslehre dem menschlichen Verständnis wenigstens im Gleichnis um einiges näherzubringen vermag, so erscheint damit die eingangs gestellte Forderung vollauf gerechtfertigt, sich bei der Deutung der Evangelien an „Bild“ und „Wort“ zu halten, statt sich nur deshalb mit toten Wort- und Gedankenübertragungen zu begnügen, weil sie uns durch schiere Gewohnheit vertraut geworden sind.

Das Dekret Pius VII. „Etsi fraternitatis" vom 8. Oktober 1803

Von Bruno Wüstenberg, Rom

Die Unklarheiten und Wirren, welche zu Anfang des 19. Jahrhunderts in der Frage der Mischehen entstanden sind, führten zu einer Anfrage Dalbergs an Pius VII., in welcher eine grundsätzliche Äußerung des Papstes erbeten wurde. Die Antwort auf diese Anfrage stellt das Dekret vom 8. Oktober 1803 dar. Über der Überlieferungsgeschichte des Breve hat ein eigentümlicher Unstern gewaltet. Sein eigentlicher Wortlaut blieb unveröffentlicht. Er findet sich jedoch im Geheimarchiv des Vatikans (Epp. ad principes 211, 121—138). Im folgenden soll der Stil des Breve und der Einfluß sowie sein Wortlaut mitgeteilt werden.

1. Der literarische und diplomatische Stil

Schon bei der ersten Lesung unseres Dokumentes fallen zwei Eigenarten seines Stiles unmittelbar auf: die Eleganz der literarischen Form und die Ausgeglichenheit der Diplomatie des Heiligen Stuhles. Das Breve liest sich in einem Atemzug von der ersten bis zur letzten Zeile. Weder Schwere des Stils noch Künstelung der Begriffe stören Harmonie und Klarheit des Gedankens, der unter nüchtern vornehmer Form dahinfließt. Dieser bleibt zielstrebig, ob er nun bedächtig erklärt oder in warmen Worten den Erzbischof an sein Pflichtgefühl gemahnt. Immer aber ist sein Ausdruck würdig und gemessen, wie es dem Haupt der Christenheit entspricht und wie er dem Kurfürsten zukommt, an den das Schreiben gerichtet ist. Im ersten Augenblick könnte man meinen, zwei Fragen von eminent praktischer Bedeutung vor sich zu haben, auf die mit gleicher Bündigkeit gemäß den juridischen Prinzipien zu antworten sei. Tatsächlich aber führen uns die beiden Fragen unmittelbar in eine grundsätzliche Auseinandersetzung um die Mischehe selbst und dies in einem geschichtlichen Augenblick, der gleich verwirrend wie schmerzvoll für die Kirche in Deutschland ist.

Das Tridentinum und die Werke Benedikt XIV. hatten in unzweideutiger Klarheit die Haltung der Kirche zur Mischehe erneut aufgezeigt. Auf Grund von deren Kenntnis hätte Dalberg die von seinen Pfarrern an ihn gerichteten Fragen müssen beantworten können. Daher appelliert das Breve in einigen Punkten[1]) an die juristische Zuständigkeit und Verantwortung Dalbergs. Aber es tut dies in delikater Weise, die jeden Einwand

[1]) Breve „Etsi Fraternitatis" siehe Anhang Nr. 1 unter 30: „Operae praetium ducimus deliberare aliqua ad has opiniones refutandas, ac elimitandas, nam omnia persequi neque nostri instituti est, neque tuam doctrinam, ac iuris canonici peritiam fugere potest, quanta sit illarum opinionum vel perversitas, vel fallacia."

einer zugespitzten Anspielung fernhält. Gewiß, Dalberg hätte den Fall von sich aus lösen müssen; jedoch die Schuld liegt nicht ganz bei ihm. Die Zeit, in der er lebt, mit ihrem Streben nach Unabhängigkeit und Freiheit des Denkens, trug auch in das Feld der kirchlichen Lehre gefahrvolle Irrtümer und unbedachte Vorurteile. Die unkirchlichen staatlichen Dekrete über die gemischten Ehen waren gestützt durch unmögliche theologische Beweise und Schlußfolgerungen, denen das päpstliche Dokument in drei Punkten unbestechlich sicher Rechnung trägt. Frage und Antwort aber sind ein Zeugnis der religiösen Kultur der Zeit und der geistigen Bildung ihres Klerus. Es ist verständlich, daß Dalberg sich als Kind dieser Zeit nicht von ihr unterschied.

Die Antwort auf Dalbergs Anfrage erfolgte erst nach sieben Monaten. Aber auch nach dieser Zeit der Klärung und Orientierung auf der einen wie anderen Seite kam sie gelegen und war heilsam. Die Anfrage, die nicht geringen Mangel an theologischer Bildung aufweist, mußte in einer grundsätzlichen Stellungnahme beantwortet werden. Darum ruft das päpstliche Schreiben vor Beantwortung der beiden Fragen zwei Voraussetzungen ins Gedächtnis, die überhaupt erst jede Verhandlung möglich machen: Die Stellung der Kirche zur Mischehe und die ausschließliche Zuständigkeit der kirchlichen Gerichte in Ehesachen.

Die Prinzipien, an die der Papst erinnert, sind — wie wir wissen — nichts anderes als die alte unveränderte Lehre des von Christus empfangenen Glaubensgutes. Die Form, in der diese Erinnerung geschieht, ist derart zartfühlend und vornehm, daß jeder Verdacht, der Lehrende könne die Unwissenheit des Belehrten verletzen oder ihn durch die Unterweisung längst bekannter Wahrheit demütigen, von vornherein unmöglich wird. Mit viel Natürlichkeit sagt der Papst, daß er den Fürsten Dalberg ganz einfach an jene Grundsätze erinnern wolle, mit denen dieser vertraut sei und deren Kenntnis er lobe: ... prosequimur laudibus, quod ex veteri more institutoque maiorum hanc Petri Cathedram consuiendam esse censueris non ignorus antiquis regulis sancitum fuisse... Ja, er will der Anfrage Dalbergs einen Charakter kindlicher Verbundenheit mit dem Heiligen Stuhl geben: tuam in hanc Sanctam Sedem observantiam. Mit sichtbarer Freude erwähnt darum der Heilige Vater den alten Brauch, sich in der Lösung schwieriger Fragen nach Rom zu wenden. Diese Gefühle der Treue des Erzbischofs Dalberg ruft der Papst an, bevor er die Lehre der Kirche auseinandersetzt und versucht, dadurch den Mann der Aufklärung, als Katholiken vor seinem Gewissen und als Bischof vor der Geschichte, von vornherein zu gewinnen. Um aber den diplomatischen Stil des Dokumentes voll zu würdigen, ist es erforderlich, sich gegenwärtig zu halten, daß Dalberg, während er seine Anfrage nach Rom richtete, gleichzeitig das Anschreiben an die deutschen Ordinariate absandte. Dieser Rundbrief enthielt in seinen fünf Paragraphen Dalbergs Meinung in den zur Erörterung stehenden Fragen, die im Grunde nichts anderes waren als die theologische und kanonistische Lehrauffassung der Zeit. Es ist daher interessant, zu sehen, mit wieviel Geschick unser Breve die angeführten fünf Paragraphen in die drei Punkte theologisch-kanonistischer Irrtümer aufnimmt und beantwortet.

Im ersten Paragraphen unterschied Dalberg zwischen Ehe als Sakrament und Ehe als Vertrag. Nur die Ehe als Sakrament sei unauflöslich, die Protestanten aber könnten, da sie die Ehe nicht als Sakrament anerkennten (§ 3), von ihrem Ehevertrag durch einen schweren Grund gelöst werden. Mit weiser Zurückhaltung antwortet darauf Pius VII. Er beläßt ganz einfach die unentschiedene Frage nach dem sakramentalen Charakter der protestantischen Ehe an ihrem Platz der Unentschiedenheit. Mit feinem Geschick hebt er Dalbergs These auf eine andere, ihr entsprechende Ebene: Es handelt sich hier gar nicht um den sakramentalen Charakter der Ehe, sondern um ihre im Naturgesetz gegebene Unauflöslichkeit, die durch göttliches Gesetz in der Absolutheit der ehelichen Bindung selbst liegt. Es ist daher ein e i t e l vergeblicher Versuch, sich auf einen Vertragsbegriff der zivilen Gesetzgebung zu berufen, der glaubt, die Ehe bei einem von ihm anerkannten Grund lösen zu können.

Der zweite Paragraph des „Anschreibens" sprach die Protestanten vom kirchlichen Gesetz frei. Mit vornehmer Rücksichtnahme, aber mit gleich aufrichtiger Bestimmtheit legt auch in diesem Punkt der Papst die wirkliche Lage klar: in die Kirche Christi wird der Mensch aufgenommen durch die Taufe. Das unauslöschliche Merkmal göttlichen Lebens bleibt von da an für uns unabänderliche Forderung. Ob wir die Kirche anerkennen oder nicht, das bleibt sich gleich, der einmal gültig Getaufte gehört ihr an und untersteht grundsätzlich ihrem Gesetz.

Mit gleicher Gewandtheit, die nur in letzter Vertrautheit mit dem Gegenstand ihren Grund hat, behandelt unser Breve im dritten Punkt den schwierigen Fragekomplex um das Dekret „Tametsi", die in leuchtender Klarheit vorgetragene Lehre christlichen Glaubensgutes widerlegt in sich die theologischen und kanonistischen Irrtümer jener Zeit, sie widerlegt damit zugleich die Paragraphen des Dalbergschen „Anschreibens".

Mit Widerlegung allein jedoch gewinnt man die Menschen nicht. Daher appelliert der Heilige Vater an die Treue des Erzbischofs, an die Verbundenheit seiner Vorfahren mit dem Heiligen Stuhl, an die Reinheit der Lehre und sein Pflichtgefühl. Mit all seiner väterlichen Liebe kommt Pius VII. dem in Gefahr stehenden Erzbischof Dalberg entgegen und berührt dabei die zartesten Seiten menschlichen Gefühls. Beredter aber noch als alle anderen ist der Appell an den Seeleneifer des guten Hirten: Gefahren mögen uns von allen Seiten umgeben; menschliche Macht mag uns zu bedrohen suchen: der treue Hirte zieht vor, sein Leben zu verlieren, statt untreu zu werden (Christi Sacerdotes in eas adigat angustias, ut vel suo muneri desint, vel Principis indignationem incurrant). Das Breve endet mit Ausdrücken väterlicher Güte und zuversichtlicher Hoffnung: wie bislang, so wird Dalberg weiterhin ein guter Hirte bleiben, der unentwegt über Reinheit und Beobachtung des kirchlichen Glaubensgutes wacht. Herzenswarm und nüchtern zugleich ist damit unser Breve „Etsi Fraternitatis" ein Erweis römischer Tiefe und Klarheit.

2. Der Einfluß des Breve auf die staatliche Gesetzgebung der Zeit

Der Wunsch Pius VII., die deutschen Fürsten und insbesondere der bayerische möchten „die Bitten und Ermahnungen" seiner „gesunden

Ratschläge“ (saniora consilia) in der Mischehenfrage mit willigem Ohr aufnehmen, blieb nicht unerhört. Tatsächlich erließ der bayerische Kurfürst Maximilian am 3. April 1804 eine Deklaration[2]), in der es heißt: Niemals sei es die Ansicht des Kurfürsten gewesen, die katholischen Pfarrer zum Abschluß von Mischehen zu zwingen oder den Eltern in der religiösen Erziehung ihrer Kinder ein Hindernis zu setzen. Es stehe daher den Brautleuten ganz frei, einen zu ihrer Trauung zu wählen, den sie wollten. — Inhaltlich unterscheidet sich dies Dekret von dem des 8. Nov. 1802 kaum, der Form nach aber sehr. Ist in dem Dekret von 1802 nur vom Schutz der gemischten Ehen, die mit einem geschiedenen Ehepartner eingegangen wurden, die Rede, welche gegen die „katholische geistliche Obrigkeit kräftig zu schützen seien“, so ist die Deklaration der erste Anfang einer Reihe von Gesetzen, die der kirchlichen Eheauffassung wieder neu ihre Berechtigung zugestehen, ja ihr entgegenkommen. So besonders das Religionsedikt vom 24. Mai 1809[3]), das folgendes verfügt:

1. Die Verträge der Eltern über die religiöse Erziehung ihrer Kinder sind zu achten.
2. Ist kein Vertrag gemacht, so werden die Knaben in der Religion des Vaters, die Mädchen in der Religion der Mutter erzogen. Wann diese Verträge zu machen sind, ist nicht gesagt. Sie können also vor wie nach der Eheschließung gemacht werden.
3. Nach vollendetem 21. Lebensjahr steht es im Belieben der Kinder, ihre Religion zu wählen.
4. Den kirchlichen Oberen steht das Recht zu, Eheverträge und alle Dokumente betreffs der religiösen Erziehung der Kinder einzusehen und deren Ausführung zu überwachen.

Dieser vierte Punkt ist ausschlaggebend. In ihm wird nicht nur eine eventuelle vertragliche Bindung zugunsten der katholischen Kindererziehung zugestanden, sondern es werden die Kautelen zur Abschließung einer Mischehe staatlich anerkannt und geschützt. Den letzten Schritt tut das bayerische Dekret vom 22. April 1829[4]). Durch Vorstellungen des Bamberger Erzbischofs vom Jahre 1828 war es vorbereitet und König Ludwig war aus politischen Erwägungen einem Entgegenkommen gegen den Heiligen Stuhl durchaus nicht abgeneigt. Dieses königlich bayerische Dekret verfügte folgendes: Einem Katholiken, der eine geschiedene Protestantin, deren erster Gatte noch lebt, zu heiraten wünscht, ist die staatliche Erlaubnis zu verweigern. Das Dekret vom 8. November 1802 wurde in aller Form für nichtig erklärt.

In Baden jedoch änderte sich wenig. Das Religionsedikt vom 14. Mai 1807[5]) besagte, wie jenes vom 31. Januar 1803, daß die religiöse Kindererziehung bei Mischehen in der Religion des Vaters geschehen müsse. Vor der Ehe jedoch steht es den Eltern frei, Verträge abzuschließen, die eine andere Kindererziehung vorsehen. Während der Ehe könnten diese Verträge nicht mehr geändert werden.

---

2) Aug. Roskovány, De matr. mixt., III, S. XII.
3) Vergl. Aug. Roskovány, De matr. mixt., I, 147.
4) A. Gengler, Die Verhandlungen der bayerischen Deputiertenkammer über die gemischten Ehen (Bamberg 1831), 69.
5) A. Roskovány, De matr. mixt., I, 142.

In Württemberg galt bis 1806 die Resolution vom 6. März 1758 [6]), die verfügte: Kein Katholik kann württembergischer Staatsbürger sein. Wer zum Katholizismus übertrat, wurde eo ipso aus dem Staate ausgestoßen. Im Falle einer Mischehe mußten alle Kinder evangelisch erzogen werden.

Im Jahre 1806 wurde dann jedoch durch Religionsedikt vom 15. Oktober [7]) der katholischen Religion die Existenzberechtigung im Königreich Württemberg zugesprochen. Mischehen wurden gestattet, die Kinder sollten bis zum 7. Jahre in der Religion des Vaters erzogen werden, war dieser Protestant, so auch über das 7. Jahr hinaus. Die Traung sollte immer beim Pfarrer der Braut vorgenommen werden, wenn die Brautleute es nicht anders bestimmten.

Dies Edikt gewährte den Katholiken das Dasein und die Gleichberechtigung mit den Protestanten bis auf den Punkt: Wenn der Vater Protestant ist, müssen die Kinder unter Annullierung aller anders lautender Verträge in der protestantischen Religion erzogen werden.

Ein Edikt vom Jahre 1810 änderte die letztere Bestimmung dahin, daß die Erziehung der Kinder ins Belieben der Eltern gestellt wurde, insofern diese das noch in Geltung bleibende Gesetz von 1806 durch anders lautende Verträge außer acht lassen dürften.

Ein Dekret vom 14. März 1817 [8]) hob schließlich die vorher angeführten Dekrete auf. Der württembergische Staat gab den Eltern die ihnen zustehende völlige Freiheit in der religiösen Erziehung ihrer Kinder.

Von Dalberg selbst besitzen wir aus dieser Zeit zwei Mischehedekrete, und zwar beide aus dem Jahre 1811. Das erste hat er als Großherzog von Frankfurt am 5. September erlassen, das zweite als Erzbischof von Mainz am 16. September des gleichen Jahres. Das Dekret vom 5. September 1811 [9]), beginnend mit den Worten „Wir Karl haben verordnet", enthält die 16 Artikel und lehnt sich auffallenderweise mehr an den Code Napoleon an als an die Lehre des Breve „Etsi Fraternitatis".

So betrachtet denn der 1. Artikel die bürgerliche Trauung als natürliche Voraussetzung der kirchlichen: „Den Brautleuten verschiedener Religion bleibt überlassen, sich nach geschlossener bürgerlicher Ehe entweder durch den Pfarrer des Bräutigams oder der Braut trauen zu lassen."

Der Artikel 3 stellt fest, daß die „Religionserziehung der Kinder als Ausfluß der väterlichen Gewalt anzusehen ist". Wenn man sich nun daran erinnert, daß in den Mischehen des Rheinlands gewöhnlich der Mann Protestant war, erkennt man leicht die Wirkung dieser Bestimmung.

Der 3. Artikel wird jedoch durch den 4. gemildert. Es ist den Eltern nämlich erlaubt, „Verträge und wechselseitige Übereinkünfte" zu machen, die dem 3. Artikel entgegen sind. „Diese Verträge", sagt Artikel 5, „müssen auf die nämliche Art, wie die Eheverträge abgeschlossen werden", d. h. zuerst vor der bürgerlichen Autorität. In dem Fall jedoch, in dem diese Verträge nicht gemacht werden, sollen „die Kinder beiderlei Geschlechts in der Religion des Vaters erzogen werden" (Art. 8).

---

6) A. Roskovány, a.a.O., I, 111.
7) A. Roskovány, a.a.O.
8) A. Roskovány, a.a.O., I, 154.
9) A. Roskovány, a.a.O., II, 116.

Dieses Dekret Dalbergs wurde einige Tage später, am 16. September 1811, von ihm selbst ergänzt und erläutert durch Dekret des Mainzer Ordinariats[10]). Dieses fordert die Pfarrer auf, den Brautleuten, die eine Mischehe einzugehen gedenken, ernstlich die Forderungen der katholischen Kirche über die religiöse Erziehung der Kinder vorzustellen. Dabei sollten sie sich jedoch jeder Indiskretion und jedes Zwangsmittels enthalten. Wenn die Brautleute nicht darauf hörten, seien zwei Fälle möglich: Entweder trauen sie sich in einem Mainzer Gebiet, wo die Kindererziehung staatsgesetzlich geregelt, oder aber in einem Gebiet, wo diese ganz dem Gutdünken der Eltern überlassen ist. Das Ordinariat aber ist der Meinung, daß die staatsgesetzliche Regelung der Erziehung zur Gewissensberuhigung des katholischen Teils sehr förderlich sei. Dabei denkt Dalberg natürlich an sein Dekret vom 5. September, denn das erzbischöflich mainzische Dekret fährt so fort: Besonders gefallen dem Mainzer Ordinariat derartige zivilgesetzliche Festlegungen, nach denen alle Kinder in der Religion des Vaters zu erziehen sind. Wenn nun der Vater Katholik ist, wird der Kirche nichts entrissen. Ist aber der Mann Protestant, so bleibt der Frau immer die Hoffnung, mit der Zeit ihren Mann von der Wahrheit der katholischen Religion zu überzeugen.

In dem Teil der Mainzer Diözese nun, der völlig katholisch sei, sollen die Pfarrer den Brautleuten von einem Vertrag, der eine teilweise protestantische Erziehung vorsehe, dringend abraten. Können die Pfarrer die absolut katholische Kindererziehung nicht sicherstellen, so sollen sie dennoch die Ehen einsegnen, jedoch niemals in dem Fall, in dem die absolut akatholische religiöse Kindererziehung vorgesehen ist.

Wenn auch diese Dekrete nur wenig von dem Geist des Breve „Etsi Fraternitatis" atmen, so nähern sie sich doch immerhin den kirchlichen Gesetzen; dies besonders in den nahegelegten Verträgen zwischen Ehepartnern gemischter Religion, die sich zu den von der Kirche geforderten Kautelen verpflichten wollen.

Wie wir in Kürze darzulegen versuchten, hat das Breve „Etsi Fraternitatis" einen sichtbaren Einfluß auf die Entwicklung der staatlichen Mischehegesetzgebung gehabt. Diese Wirkung war unmittelbar in Bayern und hat von daher mittelbar auf Baden und Württemberg Einfluß ausgeübt. In Preußen jedoch blieb die Lage auch über 1830 hinaus unverändert. Die Mischehedekrete vom 20. Januar 1817[11]) und vom 17. August 1825[12]) hielten inhaltlich an der königlichen Deklaration vom 21. November 1803 fest. Die bekannte Berliner Konvention vom 19. Juni 1834[13]) aber ging darauf hinaus, die Klausel der katholischen Kindererziehung durch eine dieser Bestimmung entgegenlaufende Praxis der katholischen Pfarrer selbst aufzuheben.

---

10) G. L. C. Kopp, Die kath. Kirche des 19. Jahrh. (Mainz 1830) 374 ff.

11) A. Roskovány, De matr. mixt. I, 175.

12) A. Roskovány, a.a.O., 181.

13) Hubert B. Bastgen, Die Verhandlungen zwischen dem Berliner Hof und dem Heiligen Stuhl über die konfessional gem. Ehen (Paderborn 1936) 158—162.

3. Der Wortlaut des Breve „Etsi fraternitatis“ vom 8. Oktober 1803

a) Zur Empfängerüberlieferung des Breve

Da in vorliegender Arbeit der Text des Breve „Etsi Fraternitatis“ vom 8. Okt. 1803 nach dem authentischen Exemplar des päpstl. Geheimarchivs herausgegeben wird (Epp. ad principes 211, 121—138), hat die Frage nach der Empfängertradition des Textes natürlich nur mehr geschichtliches Interesse, dessen sie aber in der Tat auch nicht entbehrt. Es muß schon auffallen, daß das Breve, soweit feststellbar, erst nach fast vier Jahrzehnten, nämlich im Jahre 1839, und zwar in der von F. G. Benkert herausgegebenen „Athanasia“, Zeitschrift für Pastoraltheologie, Neue Folge, IX. Bd., 2. Heft, S. 292 ff., einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde und daß auch dann noch die Frage offenblieb (wie gleich zu zeigen sein wird), ob es der Originaltext war, der da geboten wurde oder nur eine Überarbeitung. Dies allein würde übrigens die gegenwärtige Neuherausgabe bereits rechtfertigen. Wie verworren die Angelegenheit noch nach weiteren zwei Jahrzehnten war, zeigt ein Brief, den H. Denzinger auf der Suche nach einer zuverlässigen Version unseres Dokumentes für sein „Enchiridion Symbolorum“ unter dem Datum des 15. August 1858 von Würzburg aus an einen römischen Bekannten, den Jesuitenpater Huber, richtete und den es glückte, im Archiv des Collegium Germanicum in Rom aufzufinden. Darin heißt es nämlich:

„. . . Was das Dalbergsche Dokument angeht, so scheint es nunmehr wohl unmöglich, darüber ins klare zu kommen. Ich will Ihnen meine Verhandlungen mit Mons. De Luca, damals Nuntius in München, darüber mitteilen: es wird auch P. Ballerini interessieren. Er schrieb mir am 3. April 1856: Ast quoniam in praefato tuo opere[14]) (S. 418) mentionem facis de Apostolico Brevi Pii VII circa matrimonia mixta, sequentia tibi scribenda atque a te expostulanda putavi. Pius VII. felic. record. sub die 8. Oct. 1803 scripsit ex suburbana Villa in Castrogandolfo ad Excell. mum et Rev. mum Dom.num Dalberg, tunc temporis Archiepiscopum et Electorem Moguntinum quoddam Breve cuius initium „Etsi fraternitatis tuae litterae“ in quo probonebat doctrinas Ecclesiae circa matrimonia mixta ac nonnullas praebebat regulas in praxi tenendas. Praefatus D.mnus Dalberg licentiam petiit illud typis mandandi ac nonnullas proposuit mutationes. Videtur quod huiusmodi petitio fuerit admissa. Ad relativam tamen certitudinem habendam atque ad rem exacte cognoscendam quam maxime in votis est, ut ex autentico fonte habeatur tum integra petitio praefati Domini Dalberg, tum responsio a S. S. ipsi data[15]). Ill.mus et Rev.mus D.mnus Roskovány in suo opere Monumenta catholica Tom. 2 pag. 86 refert praedictum Breve atque inter varia exemplaria quae inter se mutuo discrepantia pervagantur, illud est conformius sed minime plene seu integre originali. Ast observatione dignum est, ab ipso differre, eo quod nonnullas retineat correctiones ac mutationes, quae ut supra dictum est a Dalberg propositae fuere. Idem Rv.mus D. Roskovány citat utpote fontes Brevis ‚Athanasia, Zeitschrift für Pastoral-Theologie, Neue Folge,

14) Enchiridion Symbolorum.
15) Die petitio und die responsio beziehen sich offenbar auf Dalbergs Vorschlag, vor Druck und Veröffentlichung des Breves zu einigen Änderungen darin autorisiert zu werden.

IX. Bd., 2. Heft, Würzburg 1839, pag. 292'. Si haud possibile foret autenticam petitionem habere atque relativam responsionem, utile esset saltem obtinere aliquod exemplar illarum a Dno Dalberg typis editarum, quamvis coniunctae et adiectae reperiantur aliis operibus seu libris in predicta epoca emissis. En de quo scripsi et rogavi... Ill.mum et Rev.mum Dm. Episcopum Moguntinum: Ipse iam ad me rescripsit, mihique significavit praedicta haud exstare in Tabulario Moguntino. Ast probabilius reperiri posse in illo civitatis Aschaffenburgi in qua per aliquot annos habitavit princeps Dalberg aut in illo Herbipolensi, cum Aschaffenburgum fuerit per concordatum Bavarense sedi episcopali Herbipolensi adnexum; aut etiam in tabulario Ratisbonensi ad quam ecclesiam tamquam Archiepiscopus ab illa Moguntina fuit translatus praelaudatus Princeps Dalberg. Ich habe danach gefragt, es findet sich im bischöflichen Ordinariatsarchiv nichts. Dann wandte ich mich an den ehemaligen Redakteur der „Athanasia", Herrn Domdechant Benkert. Dieser konnte sich nicht mehr ganz bestimmt erinnern, woher er das Aktenstück erhalten habe, meinte aber, es sei aus den hinterlassenen Papieren des früher in Aschaffenburg beschäftigten, später in Eichstätt verstorbenen fürstlich Primatischen Geistl. Rat Kopp ihm zugekommen. Ich muß jedoch hinzufügen, daß die Erinnerungen dieses Mannes, der einen lebhaften Charakter hat und damals sehr an Confusionen litt, nicht immer zuverlässig sind. Aus alledem geht hervor, daß man darüber nicht über eine höchst weitläufige Untersuchung der damaligen kirchlichen Zeitschriften, der einschlägigen Literatur und der Verordnungensammlung des Bistums Konstanz, wo Dalberg auch zu tun hatte, ins reine kommen kann. Das ist mir zum Teil nicht möglich und im ganzen zu weitläufig. Ich werde daher wohl das Aktenstück in der nächsten Auflage ganz weglassen.

Sollte P. Ballerini auf das Mitgeteilte einige Rücksicht zu nehmen veranlaßt sein, so bitte ich ihn, es mit Zurückhaltung zu tun und die Quelle nicht zu nennen, wie es mir der Nuntius (was das erste betrifft) empfohlen hat, wie sich von selbst versteht für Deutschland und für die Öffentlichkeit." Nach diesem Briefe wäre also anzunehmen, daß der Nuntius De Luca von einem Plane Dalbergs wußte, das Breve, allerdings mit Änderungen, herauszugeben. Er scheint sogar zu vermuten, der damals (1858) durch Benkert (1839) und Roskovány (1847) bereits bekanntgewordene Text sei der von Dalberg besorgte. Wenigstens spricht er von Veränderungen (correctiones et mutationes), die auf Dalberg zurückgehen und den Text bei Roskovány vom Originaltext unterscheiden sollen. Man könnte sogar meinen, der Nuntius habe noch mehrere andere Exemplare gekannt, „quae inter se mutuo discrepantia pervagantur", denen gegenüber der Roskovány-Text noch der bessere sei. Der angedeutete Plan mag wohl bei Dalberg bestanden haben. Festzustellen ist nichts mehr darüber. Sicher ist nie ein derartiges, in der Textgestalt vom Original verschiedenes Exemplar bekannt geworden und noch weniger mehrere „inter se dicrepantia". Man müßte denn annehmen, der Nuntius beziehe sich auf Zitate aus dem Breve, wie sie im Laufe der Jahre immer schon in der theologischen Literatur aufgetaucht waren, ohne daß freilich eine Quelle genannt worden wäre (vgl. z. B. Stapf, Pastoralunterricht über die Ehe [Frankfurt 1829] 319 ff.; Kopp, Die katholische Kirche im 19. Jahrhun-

dert [Mainz 1830] 429; Roskovány, De matrimonio in Ecclesia catholica, II [Augsburg 1840] 27). Indes geben sich die Zitate doch immer klar und deutlich als solche; auch stimmt ihr Wortlaut untereinander und mit dem Gesamttext bei Benkert 1839 und Roskovány 1847, Texten, die der Nuntius kennt und vor Augen hat, immer und in allen Stücken überein. — Wenn ferner De Luca vom Text bei Roskovány (offenbar von dem vom Jahre 1847, „Monumenta" I, 86—96) sagt, er sei zwar „conformius sed minime plene seu integre originali", so kann jedermann, der den hier unten folgenden Originaltext und die in den Noten dazugegebene Kollationierung mit Roskovány vergleicht, ohne weiteres die Übereinstimmung beider Texte feststellen. Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, der Nuntius habe das Original gar nicht gehabt und damit auch keine Vergleichsmöglichkeit, sei vielmehr auf Grund der Nachricht von dem oben erwähnten Plane Dalbergs zu der freilich irrigen Ansicht gekommen, im Benker-Roskovány-Text die Dalbergsche Rezension vor sich zu haben.

Die Schlußbemerkung des Briefes legt ferner den Verdacht nahe, De Luca habe eine neue Veröffentlichung des Breves, vielleicht aus Opportunitätsgründen, vermeiden oder verhindern wollen und darum seine Bedenken wegen der Authentizität des Textes allzu stark betont. Das Breve, sicher nur für den engsten Kreis der deutschen Bischöfe bestimmt, weist ja eine Reihe von Wendungen auf, die — aus dem Zusammenhang gerissen oder mißdeutet — in einer weiteren Öffentlichkeit leicht Anlaß zu Kritik und bösem Blut hätten geben können. Dieselben Bedenken mag Dalberg gehabt haben, als er mit dem Gedanken umging, das Breve nur in veränderter Gestalt drucken zu lassen. Es würde das auch die schon erwähnte Tatsache verständlich machen, daß es so lange unbekannt blieb. Der Geistliche Rat Kopp, der es auf Grund seiner amtlichen Stellung und als Vertrauter Dalbergs sicher kannte[16]), bringt noch 1830 in seinem Werke „Die katholische Kirche im 19. Jahrhundert . . ." wohl das „Theologische Anschreiben" an die deutschen Ordinariate und ebenso die darauf eingelaufenen Antworten in aller Ausführlichkeit (S. 385 ff.), das Breve aber erwähnt er nur nebenbei (S. 429) und zitiert nur wenige Sätze daraus. Erst F. G. Benkert, vielleicht schon seines Charakters wegen von allzu ängstlichen Bedenken nicht geplagt, auch bekannt wegen einer gewissen Schroffheit gegenüber Protestanten[17]), veröffentlichte dann aus dem Nachlaß von Kopp das ganze Breve im Jahre 1839 in seiner „Athanasia" (a. a. O.). Ob auch Roskovány aus Opportunitätsrücksichten oder aus anderen Gründen zunächst nur einen Teil des Breves druckte, muß dahingestellt bleiben. Er hat sich vielfach und gleich vom Anfang seiner Tätigkeit als Schriftsteller und Herausgeber von Dokumenten zu wichtigen kirchenpolitischen Fragen mit unserem Schriftstück beschäftigt; es ist aber nicht ganz klar, wie er in seinen Besitz oder zu seiner Kenntnis kam und ob er es gleich ganz oder nur einen Teil kannte. Sicher ist ihm der volle Wortlaut der „Athanasia" von 1839 nicht gleich zu Gesicht gekommen. Im 2. Band seines Werkes „De matrimonio in Ecclesia catholica" (Augsburg 1840) bringt er auf Seite 27 eine kurze Stelle aus dem Breve, zitiert

[16]) Vergl. Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 16, S. 680.
[17]) Vergl. Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 2, S. 335.

dafür aber noch als Quelle Franz Stapf, „Vollständiger Pastoralunterricht über die Ehe", 5. Aufl. (Frankfurt 1831) 319 ff. Es bleibt sogar zweifelhaft, ob er zwei Jahre später, als er die beiden ersten Bände seines Sammelwerkes „De matrimoniis mixtis", Quinque Ecclesiis 1842, herausgab, schon das ganze Breve kannte. Im ersten Bande gibt er S. 106 bis 107 einen kurzen Auszug, aber nur von den Teilen, die der 2. Band dann im Wortlaut mitteilt (S. 86—90). Eine Quelle wird nicht genannt, wohl aber darauf hingewiesen, wo Lücken im gegebenen Text sind (S. 89). Nun konnte oder vielmehr mußte Roskovány bei Stapf eine Reihe von Stellen gesehen haben, die in den von ihm veröffentlichten Teilen sich nicht finden, mithin auf ein ausführlicheres Original schließen lassen. Das allein hätte aber nicht genügt, um genau sagen zu können (wie er es ja tatsächlich tut), wo die Lücken im Text sind und was sie im Original enthalten. Kannte er also doch bereits die „Athanasia"? Aber warum nennt er sie denn nicht? Oder aber hätten wir hier vielleicht die von Nuntius De Luca vermutete Dalbergsche Bearbeitung vor uns? Indes ist auch das kaum anzunehmen. Abgesehen nämlich davon, daß sonst keinerlei Spur einer solchen Bearbeitung bekannt ist, spricht gegen eine solche Annahme auch die Tatsache, daß der Text, soweit er geboten wird, vollkommen mit dem Original übereinstimmt, abgesehen von einigen recht hart klingenden Stellen. So kommen wir über ein non liquet nicht heraus.

Fünf Jahre später findet sich dann im ersten Bande eines anderen Sammelwerkes des gleichen A. Roskovány, „Monumenta catholica pro independentia potestatis ecclesiasticae ab imperio civili" Quinque Ecclesiis, 1847) 86—96, der volle Brevetext. Es ist der gleiche wie in „De matr. mixtis" II vom Jahre 1842, aber nur vermehrt und 1847 ergänzt um die dort ausgelassenen Stücke. Nun wird auch die Quelle angegeben: „Athanasia, Zeitschrift für Pastoraltheologie . . .", Würzburg 1839, S. 292 ff. Zur Ergänzung sei noch beigefügt, daß Roskovány auch in einem dritten Sammelwerk, „Matrimonium in Ecclesia catholica . . .", Bd. I, 454—464 (Pestini 1870) in wörtlicher Übereinstimmung mit dem Text vom Jahre 1847 („Monumenta . . ." I) das Breve nochmals wiedergibt. Merkwürdig ist dabei nur, daß er als Quelle diesmal nicht die „Athanasia" nennt, sondern sehr allgemein und ungenau sagt „Ex Bullario Pii VII" (S. 464). Es findet sich aber weder in der „Bullarii Romani Continuatio" von Barbèri, Romae 1846, XII (Pius VII, 1803—1806) noch in der „Bullarii Romani Continuatio", Prati 1850, VII, 1 (Pius VII, 1800—1815) eine Spur des Breves. So muß die Frage, wie R. zu jener Quellenangabe kommt, offenbleiben. Sie ist auch für unsere augenblicklichen Zwecke belanglos, da, wie gesagt, die beiden Ausgaben von 1847 und von 1870 völlig identisch sind. Aber wenn Denzinger schon 1858 vor der „höchst weitläufigen Untersuchung der kirchlichen Zeitschriften" zurückschreckte, die nötig gewesen wäre, um zur Klarheit über die Empfängertradition des Breves im einzelnen zu kommen, so gilt das heute, nach weiteren neunzig Jahren, sicher in diesen Kriegs- und Nachkriegsjahren, dazu von Rom aus, eher noch mehr als weniger. Indes dürfen wir uns aber auch damit begnügen, die Empfängerüberlieferung wenigstens in der einen Linie Dalberg, Kopp, Benkert, Roskovány sicher festgelegt zu haben, zumal wir

außerdem noch imstande sind, durch den Vergleich mit dem Archivexemplar zu zeigen, daß es sich um eine echte Tradition handelt, die den originalen und authentischen Text getreu übermittelte.

b) Der Text, nach dem päpstlichen Geheimarchiv, Epistulae ad Principes 211, 121—138

Vorbemerkung. — Die am Rande stehenden Nummern und Buchstaben (a, b usw.) deuten den Gedankenfortschritt des Breves an. — Von den Fußnoten stammen die mit Zahlen bezeichneten vom Herausgeber und enthalten meist die Kollationierung mit dem Text bei R(oscovány); die mit Buchstaben (a), (b) . . . bezeichneten sind vom Original übernommen, ergänzt durch Zusätze des Herausgebers in Klammern. — Ligaturen des Originales wurden aufgelöst und also statt z. B. Aplatus geschrieben Apostolatus, statt huoi hujusmodi usw.

Venerabili Fratri Carolo Archiepiscopo Moguntino S. R. I. Principi Electori Pius P. P. VII

Ven. Frater Salutem [18]). Etsi Fraternitatis Tuae litteras die 16. aprilis proxime elapsi ad Nos scriptas jam pridem acceperimus, tamen iis hactenus respondere minime licuit, tum propter multas, easque gravissimas apostolatus Nostri curas, quarum pondere in his praesertim temporum perturbationibus undique premimur, tum etiam propter magnitudinem, gravitatemque rerum, quas in iisdem contineri perspeximus. Quum enim exortas isthic quasdam non leves de matrimoniis referas quaestiones, ac de iis Nostrum exquiras apostolicum iudicium, quo certam, ac tutam regulam omnes unanimi sensu teneant, atque sequantur [19]), ut maturius in re tanti momenti deliberare possemus adhibitis in consilium nonnullis V. V. F. F. Nostris S. R. E. Cardinalibus eorumque non minus [20]) aliquorum theologica doctrina [21]) praestantium virorum, exquisitis suffragiis, easdem coram Nobis examinandas curavimus. Ceterum religionem zelumque tuum in primis tuamque in hanc S. Sedem observantiam, effusis, ac plane debitis prosequimur laudibus, quod ex veteri more, institutoque maiorum hanc Petri cathedram consulendam esse censueris (a) non ignarus antiquis regulis sancitum fuisse, ut quidquid, quamvis in remotis, vel in longinquo positis ageretur provinciis, non prius tractandum, vel accipiendum esse [22]), nisi ad notitiam almae Sedis Nostrae fuisset deductum, ut huius auctoritate, juxta quam fuisset pronunciatio, firmaretur, indeque sumerent, caeterae Ecclesiae, velut de natali suo fonte praedicationis exordium, et per diversas totius [23]) mundi regiones puritatis incorruptae manerent fidei sacramenta salutis.

a) Atque ut ad rem accedamus, illud primo Nobis in praedictis tuis litteris significasti Electorem Palatinum die 8. Novembris anni proxime elapsi, Monachii pro tota sua ditione dedisse mandatum, quo protestantium matrimoniorum dissolutionem, acatholicorum conventuum sententia decretam,

---

18) Bis hier fehlt der Text bei R(oskovány)
19) atque sequantur fehlt bei R.
20) R fügt ein quam hinzu.
21) R schreibt scientia.
(a) In Epist. Afrorum ad Theodorum Papam; Concil. Lateran. sub Martino I, Act. 2, Bd. 6, Concil. Labbe S. 128 inserta (vgl. Labbe-Mansi X, 943).
22) R: esset.
23) totius fehlt bei R.

ubique tamquam validam habendam esse, nullumque impedimentum parti ita solutae, si catholico, vel catholicae nubere velit, interponendum esse: b) Tum vero a Marchione Badensi idem quoque mandatum, decreto diei 31. Januarii currentis anni, adoptatum fuisse, tam pro terris Palatinatus inferioris ad tractum Rheni, quam pro reliqua tota sua ditione[24]), ea tamen apposita conditione parochum catholicum, ut secundis his nuptiis intersit, si suae religionis principiis id sibi vetitum iudicaverit, neutiquam esse cogendum, sed illas inire cupientibus liberum esse sibi per acatholicum ministrum copulationem procurandi; atque ita conjunctos potestate civili, quin eorum conscientiae foro sese ullo modo immisceat, quantum ad civiles effectus[25]), fovendos, tuendosque esse perinde ac si coram catholico parocho[26]) copulati fuissent:

c) Tum denique in eadem Badensi ditione ad istam Wormatiensem dioecesim pertinente exinde jam iterato contigisse, ut attentata per sententiam haeretici[27]) consistorii matrimonialis vinculi solutione, partibusque in libertatem ad alia transeundi vota dimissis, harum una, vivente adhuc altera, novum matrimonium cum catholica parte inire contenderit, atque sacerdotalem benedictionem desuper expetierit. Porro, ut addebas, parochi anxio animo haerentes postulant, opportune instrui a Te, atque edoceri quomode in relatis, similibusque casibus se gerere debeant.

A. Quaerunt propterea primo: An, tuta conscientia, secundis illis nuptiis interesse possint?

B. Secundo: An si hae coram acatholico ministro[28]) contrahantur, partem catholicam ad poenitentiae sacramentum accedentem absolvere, ad sacram Eucharistiam ammittere, prolemque inde nascituram, etiam quantum ad ecclesiasticos effectus, uti legitimam habere licite possint? De his autem, concludebas, Te ad Nos scribere voluisse, ut controversiae omnes facilius, et tutius judicio Nostro praeciderentur tum in ista dioecesi tua[29]), tum in aliis quoque dioecesibus, atque ditionibus, ad quas memoratas leges extendi contingeret, atque ut norma, seu regula quaedam generalis praefigeretur, cuius ope Episcopi uniformi, congruoque sensu de secundi matrimonii valore judicium ferre, et parochi confessariique omnem hac super re conscientiarum perturbationem amovere et privatam publicamque quietem tueri possint, ac valeant. Ut ergo super praedictis ex Nostro apostolicae sollicitudinis ministerio tibi opportune, et cumulate respondeamus; duo hic praemittenda esse ducimus[30]), quae sane totius rei sunt veluti prima capita, quaeque, ubi praesertim agitur de matrimoniis tum catholicorum cum haereticis, tum haereticorum inter se vel ineundis, vel dissolvendis semper prae oculis haberi debent.

I. Atque horum primum est, catholicorum cum haereticis connubia, Ecclesiam catholicam tamquam illicita, perniciosa, et detestabilia perpetuo interdixisse, ac reprobasse, quod innumeris possemus conciliorum, summor-

---

24) R: provincia et ditione.
25) R: effectus civiles
26) R: parocho catholico.
27) R: protestantici.
28) R: ministro acatholico.
29) Tua fehlt bei R.
30) R.: duximus.
(a) Tom. II Bullar., Const. 51. (Bullar. II, ed. Ven. 1778, S. 187 ff.).
(a) Lib. VI., cap. 5, § 3, et lib. IX, cap. 3. (Opera omnia, XI, ed. Prati 1844, S. 139, 295.)

umque Pontificum decretis demonstrare, nisi abunde sufficerent ea, quae hac de re immortalis mem. Pontifex Benedictus XIV. praedecessor Noster scripsit, tum in Encyclicis Litteris ad Poloniae regni Primatem, Archiepiscopos, et Episcopos (a) tum in praeclaro suo opere De synodo dioecesana (a). Et licet in quibusdam regionibus propter locorum, et temporum difficultatem ea [31]) connubia tolerari contingat, id quidem ad eam referendum est aequanimitatem, quae nulla ratione approbationis [32]), vel [33]) consensus cuiuspiam loco habenda sit, sed merae patientiae, quam ad maiora vitanda mala affert necessitas, non voluntas, quemadmodum haud ita pridem fel. rec. Pontifex Pius VI Episcopis Wratislaviensi, Rosnaviensi, et Scepusiano rescripserat.

II. Alterum vero est, sententiam laicorum tribunalium, et acatholicorum conventuum [34]), quibus praesertim matrimoniorum nullitas declaratur, eorumque vinculis [35]) attentatur dissolutio, nullum robur, vimque prorsus nullam penes Ecclesiam consequi posse [36]). Nam [37]) praeterquam quod ad ecclesiasticos judices privative spectat de huiusmodi causis judicium ferre, prout a Tridentina synodo speciali canone sancitum, neminem latet haereticorum [38]) consistoria in praefatis causis expendendis, ac diiudicandis, eas ut plurimum causas pro vinculi coniugalis solutione praetexere, quae ab Ecclesia catholica nunquam receptae [39]), imo a sacrosanctis Ecclesiae conciliis, atque a Tridentino praesertim (b) expresse improbatae sunt. Ex quo sane consequitur, sententias hujusmodi tum semper tamquam irritas ob iurisdictionis defectum in judicibus, tum saepe etiam tamquam iniustas ob damnata momenta rationum, quibus innituntur contemni ac reijci omnino debere. Verum cum contingere quandoque possit, ut ipsi coniuges a consistorio acatholico coniugii vinculo soluti sentiant, nullam vim inesse apud Ecclesiam catholicam istiusmodi iudicio, atque idcirco percupiant eius auctoritate matrimonium solvere, operae pretium est, significare Tibi quomodo judex ecclesiasticus se gerere debeat. In hoc igitur instituendo iudicio curabit primum judex ecclesiasticus, ut in conficiendis actis methodus illa, ordoque servetur qui 1) a praelaudato [40]) Benedicto XIV constitutione, quae incipit „Dei miseratione" (a) perspicue, sapienterque praescribitur. 2) Quod si non ferat id rerum, temporumque conditio, facultatem Tibi, ac per Te Episcopis suffraganeis Tuis communicandam, hoc in casu ad quinquennium concedimus, et impertimur a praefata [41]) 2a) methodo recedendi, sub his tamen duabus conditionibus. Prima: ut nunquam in tractatione similium causarum deficiat matrimonii defensor, qui ex officio, matrimonii, de quo est quaestio, iura, et robur, seu validitatem secundum canonum praecepta, tueatur. 2b) Altera, ut si acta iudiciali methodo, propter horum temporum

31) R: eadem.
32) R: approbationis.
33) R: et.
34) R. fügt a hinzu.
35) R: vinculi
36) Vgl. Denz. 1600.
37) Von „nam praeter" bis zu „quaerebas, quid" fehlt der Text bei R. in der Ausgabe von 1842, siehe Seite 64.
38) R: heterodoxorum.
39) R: acceptae.
(b) Sess. 24. Can. 5 et 7. (Denz. 975, 977.)
40) R. fügt hinzu: praedecessore nostro.
(a) Bullar. Tom. I. Const. XXXIII. (Opera omnia XV, ed. Prati 1845, S. 106 ff.)
41) R: praedicta.
(b) Sess. XXIV. (Conc. Trid. ed. Goerres. IX, 966 f.)
(a) Lib. XIII, cap. 22. (Bened. XIV; Opera omnia XI, ed. Prati 1844, 295.)

calamitates, confici nequeant, extra iudicialibus saltem, atque omni alio, quo fieri poterit, modo suppleatur, ita ut nunquam desint clarae concludentesque probationes ad illustrandam confirmandamque rei veritatem omnino necessariae. Curandum etiam omnino est, et summopere cavendum, ne in proferendo iudicio de nullitate, aut validitate alicuius matrimonii iis iudex utatur inanibus rationum momentis, ex quibus passim Acatholici pronuntiant Matrimoniale vinculum posse dissolvi. Haud umquam it tollerari potest, sed probandae sunt causae, quae concordi S. S. Patrum sententia, Conciliorum, ac Tridentini (b) praesertim sanctionibus aptae iudicatae sunt ad nexus matrimonialis dissolutionem, quaeque sunt vel impedimentum dirimens, quod Matrimonio praecesserit, nec dispensatione legitima fuerit relaxatum, vel conditiones, quae inter dirimentia impedimenta recenseri adhuc possunt, quaeque in pactum a conjugibus deductae, quae ipsius matrimonii substantiae opponuntur, quemadmodum eas in Calvinistarum praesertim matrimoniis interponi solere, plurimi affirmant, qua de re egregie disserit Benedictus XIV in laudato opere de synodo (a). Neque satis praeterea esset, unius dumtaxat iudicis sententia totum hoc negotium absolvere. Ex memorata enim eiusdem Benedicti XIV constitutione decretum est post primam sententiam matrimonii nullitatem decernentem, ab ipsius matrimonii defensore interponendam esse appellationem, quae si deseratur ob malitiam, vel oscitantiam, vel collusionem defensoris, is, qui ex conjugibus non absoluto prius per duas sententias judicio, nuptias celebrare ausus fuerit, iis poenis plactatur, quae adversus eos, qui matrimonium contra interdictum Ecclesiae contrahunt, statutae sunt ac praesertim a cohabitatione alterius conjugis separetur, quoadusque altera sensentia praecedentis confirmatoria super nullitate matrimonii emanaverit. Quae hactenus disseruimus eo praesertim spectant, ut cum de matrimonii nexu dissolvendo agitur, posthabita, neglectaque acatholici consistorii sententia qualiscumque ea fuerit, novum atque integrum a judicibus ecclesiasticis, rite judicium instruàtur, ac conficiatur. Praestat[42]) nunc alia perpendere quaestionum capita, quae tuis litteris Nobis proposuisti[43]). Quaerebas, quid agendum sit a parochis catholicis, cum aliquis ex conjugibus per sententiam consistorii acatholici solutus a priori matrimonio, ac suae libertati restitutus, si velit cum catholico, aut catholica nubere, possit ne parochus his nuptiis assistere, et benedictionem nuptialem impertiri, quod bis tentatum fuisse in tua[44]) dioecesi narrabas? At Tu ipse ea, qua praestas sapientia vides, Ven. Fratre, gravissimum commissuros scelus suumque sacrum ministerium proditurós esse eos parochos, qui has nuptias sua praesentia probarent, suaque benedictione firmarent: neque enim illae nuptiae dicendae sunt, sed potius adulterina connubia[45]). Perstat enim immotumque manet impedimentum ligaminis ex vinculo prioris matrimonii, quod per sententiam acatholici consistorii relaxari ac dissolvi non potuit; quo durante, ac persistente impedimento, si vir feminae conjungatur[46]), adulterium est. Quapropter suavibus verbis, ac blando[47]), et efficaci sermone

42) R: restat.
43) Von „Quaerebas, quid" ab ist der Text bei R. in der Ausgabe von 1842 wieder aufgenommen.
44) R: ipsa statt tua.
45) Denz. 1601.
46) R: Coniungitur.
47) R: blandis.
(a) Ep. 55 ad Cornel. (Migne PL 3,851, XVII.)

potius a parocho adhortandus est conjux ille, ne tantum facinus committat, ac ne contra Dei legem peccet, quam idem ab ipso mundi primordio tulit, inquiens „quod Deus conjunxit homo non separet". Quod si propositi tenax morigerum se parochi monitis praebere renuat, et turpi adulterio cum conjuge acatholico copuletur, sitque. aleae (!), ac periculi plenum, ipsique religioni fortasse noxium ulterius obsistere, et contra niti; silere quidem, et tollerare tam immane facinus parochus poterit, nunquam vero vel copulationi interesse multoque benedictionem impertiri. Jubeat, increpet, minetur laica potestas „Obedire magis Deo oportet, quam hominibus". Sacerdos Dei (verbis utimur divi Cypriani) evangelium tenens, et Christi praecepta custodiens, occidi potest, vinci non potest (a) [48]). Hanc in parochis Tuis constantiam, Te auctore, atque vindice, minime esse defuturam Nobis in Domino pollicemur. Verum tamen oportet, quemadmodum vehementer abs Te, Ven. Frater, petimus, atque enixe efflagitamus, ut eos erigas, doceas, atque horteris, ne, ut decet ministros Christi et fideles dispensatores mysteriorum Dei, sancta canibus proiiciant; atque propterea nunquam scelestis hisce nuptiis sese immisceant, imo etiam si catholicum coniugem suae professionis oblitum apud ministrum acatholicum palam, et publice se copulare faciat, quoniam peccatum istud publicum ac notorium cum maxima bonorum offensione evasurum esset, illum, posthabita omnis temporalis jacturae formidine, a sacramentorum participatione reicere prolemque ex adulterio suscipiendam, quoad ecclesiasticos effectus tamquam adulterinam habere, et recognoscere tenentur. Neque vero Nos ea tanta quae efferuntur pericula terrent, neque ab iis Principibus, qui in istis regionibus tuo spirituali regimini concreditis, imperant quidquam formidamus, quod parochos, Christique sacerdotes in eas adigat angustias, ut vel suo muneri desint, vel Principis indignationem incurrant. In ditione Badensi eo edicto, cujus ab initio meminimus vis nulla infertur parochorum conscientiae, si novis nuptiis illorum conjugum, qui a consistoriis acatholicis prioris matrimonii vinculo sunt liberati, interesse nolint. In Bavarica aut Palatina, quamvis asperius quidquam sit hac de re mandatum: Haud tamen parochis catholicis praeceptum est, ut novis nuptiis intersint, easque sua benedictione confirment. Speramus autem sereniss.m Bavariae Ducem catholicum, et egregiae indolis Principem suomet ingenio, et tuis etiam precibus, hortationibusque adductum iri, ut saniora hac de re consilia suscipiat. Veremur potius parochorum constantiam labefactari posse ab ea opinandi libertate, quae passim nunc serpit, ac plurimum mentes corrumpit, atque a servandis sanctissimis Ecclesiae legibus, et praesertim huius apostolicae Sedis constitutionibus abripit, ac divertit.

In hac ipsa, de qua agimus, causa tres, inquis, esse theologorum, ac juris canonici peritorum sententias, diverso tamen jure subnixas, quae conciliandis his novis nuptiis cum parochorum catholicorum praesentia favent, ac suffragantur. Alii sentiunt haereticorum matrimonia sacramenta non esse, sed civiles tantum contractus, atque adeo perpetui ac indissolubilis vinculi lege non teneri. Alii haereticos autumant Ecclesiae haud esse sub-

---

[48]) Von „Hanc in" bis zu „Ad plenam" fehlt der Text bei R. in der Ausgabe von 1842; siehe Seite 150.
(a) Lib. XIII, cap. 22. (Bened. XIV, Opera omnia, ed. Prati 1844, XI, 295.)
(b) Part. II. De Sacram. Matrim. Cap. VIII, § 11.

jectos, neque sui legibus obnoxios, quin possint ad alia vota transire, si publica consistorii auctoritate a prioris matrimonii vinculo liberentur. Alii demum tuentur haereticorum matrimonia coram ministro haeretico inita insito quodam nullitatis vitio infici, ac proinde si iterum nubant coram parocho catholico, aut inter se, aut cum catholico conjuge hoc secundum matrimonium uti validum esse agnoscendum. Operae praetium ducimus deliberare aliqua ad has opiniones refutandas, ac eliminandas, nam omnia persequi neque Nostri instituti est, neque tuam doctrinam, ac juris canonici peritiam fugere potest, quanta sit illarum opinionum vel perversitas, vel falacia.

Quod enim eos attinet primo loco memoratos, praetermissa quaestione illa (de qua nihil modo statuere volumus) an haereticorum conjugia coram ministro acatholico contracta sacramenta sint, necne, illud certe, quod ad rem pertinet exploratum est, conjugale foedus a prima sui institutione, antequam ad sacramenti dignitatem elevaretur divino jure indissolubile prorsus, perpetuumque extitisse, quemadmodum egregie observasse patres Tridentini in doctrina de sacramento matrimonii ipsimet Benedictus XIV luculenter ostendit (a). Et licet talis indissolubilitas matrimonii vinculo conveniat „maxima quatenus est sacramentum, tamen eidem etiam quatenus est naturae officium convenit, ut dissolvi non possit . . . et prolis educandae studio, et aliis matrimonii bonis repugnat, ut eius vinculum sit dissolubile" quemadmodum Cathechismus eiusdem Concilii Tridentini iussu edictus dissertis verbis Nos edocet (b). Sed quid dicendum erit de illorum sententia, qui putant haereticos Ecclesiae legibus nequaquam subiici, atque inde posse illos novo conjugii foedere copulari, si primum publicae auctoritatis judicio solutum fuerit praepostere inferunt? Adversus illam clamant Scripturae, concilia, traditio denique universa. Omnium instar sit sacrosancta Tridentina synodis quae sess. XXIV. cap. 11: non baptizatos a baptizatis distinguens illos tantum Ecclesiae judicio, proindeque legibus non subiici adfirmat, cum Ecclesia in „neminem judicium exerceat, qui non prius in ipsam per Baptismi januam fuerit ingressus". Si baptizati, ergo Ecclesiae filii (quamquam rebelles, et transfugae) qui eiusdem Ecclesiae legibus subiiciuntur. Quare suam in illos potestatem exercere nunquam praetermisit Ecclesia, potestate sibi divinitus tradita, quemadmodum infinitis propemodum historiarum monumentis testatum est, ac idem et concilium Tridentinum non modo novissimos de matrimonio eiusque indissolubilitate haereticorum [49]) errores, sed ipsos quoque errorum auctores diro anathemate percutit (a). Verum neque hic locus est vindicandi Ecclesiae ius, quo haereticos suis legibus comprehendit: neque enim de ecclesiastica lege, sed de divina agimus, quam Deus ipse tulit de matrimonii indissolubili vinculo, cui nemo refragari potest, sit ille haereticus, sive etiam paganus. Tertia demum illorum opinio docentium, matrimonia haereticorum coram ministro acatholico inita generatim nulla esse, atque adeo validas fore secundas eorum nuptias, si modo coram catholico parocho contrahantur, neque undique vera est, nec satis tuta neque idcirco in praxi quibuscumque in casibus indiscriminatim sequenda. Probe enim novit Fraternitas Tua

49) haereticorum fehlt bei R.
(a) Sess. XXIV, de ref. matr. Cl. (Conc. Trid. ed. Goerres. IX; S. 966 f.; Denz. 971 ff.)
(b) Sess. XXIV, de reform. matrim. C. 1. (Conc. Trid. l. c.)

huius generis matrimonia rata, et firma consistere iis in locis, in quibus concilii Tridentini decretum (b), vel nunquam publicatum fuit, vel nunquam observatum, tamquam eiusdem concilii decretum, vel si quandoque observatum fuit, longo dein temporis intervallo in desuetudinem abiit. Hinc factum est, ut heredicta opinio, quae matrimonia inter haereticos contracta coram ministro acatholico generatim nulla, et irrita esse propugnat, adversarios semper habuerit, et numero plures et auctoritate praestantissimos, adeo ut vix aliquem retinuerit probabilitatis gradum, maxime post editam a Benedicto XIV anno 1741 pro matrimoniis Hollandiae celeberrimam declarationem [50]). Cave igitur, Ven. Fr., tuoque exemplo, tuisque monitis edoce Episcopos suffraganeos Tuos, ne in praed. Matrimonialibus causis [51]) expendendis, ac dijudicandis, pravis hisce doctrinis, fallacibusque rationibus decipiantur, sed concilii Tridentini canones, et decreta adamussim observent, et sequantur. In hoc enim judiciorum genere instituendo, si quandoque conjuges ab acatholico consistorio matrimonii vinculo soluti, haud confidentes tam levi, atque infirmae auctoritati ad Ecclesiae forum confugiunt, suumque matrimonium irritum declarari petunt, iterum dicimus, atque mandamus, judicem sequi debere forman conficiendi processum ea methodo, quam supra praescripsimus, matrimonium vero irritum minime renuntiari posse declaramus, nisi ex iis causis quas superius recensuimus, quasque utpote cum Ecclesiae doctrina, et unanimi Patrum, et Doctorum catholicorum sententia consentaneas Sedes apostolica approbavit [52]).

Ad plenam propositae abs Te questionis explanationem, restat nunc declarandum, an ii conjuges catholicae religionis cultores, qui sola acatholici consistorii auctoritate, excusso prioris matrimonii vinculo ad secundas nuptias coram ministro acatholico properaverint, deinde admissi sceleris poenitentes veniam humiliter petant, possint ad sacramentorum participationem admitti. Sed nulla hac in re potest esse dubitatio, si quidem veros penitentiae fructus faciant, quorum primum illum esse oportet, ut a secundo conjuge separentur, si prior vivat adhuc. Sin vero decesserit, et uterque conjux sit catholicus, Episcopus statuet [53]) quid facto [54]) opus fuerit, ut rite, sancteque matrimonium contrahi possit. Sed si acatholicus [55]) alter ex conjugibus fuerit, qui cum catholico velit nuptias inire, vel in eo casu, quo vinculum prioris sui matrimonii per duplicem sententiam judicis ecclesiastici, rite, ac legitime dissolutum fuerit, vel in altero, quod per mortem alterius coniugis primum matrimonium suapte natura disruptum, ac discissum fuerit [56]), tunc caute et maxima adhibita diligentia se gerant Episcopi. Huiusmodi enim matrimonia inter unam partem haereticam, et alteram catholicam, cum Ecclesia semper detestata fuerit, et severissimis legibus interdixerit, eo vel maxime quod plurumque subest grave periculum pervertendi, et abstrahendi a fide catholica [57]) conjugem [58]), et anceps, ac dubia sit educatio prolis utriusque sexus in religione catholica, chri-

50) Dez. 1452.
51) R: casibus.
52) Von „Ad plenam" ab ist der Text bei R in der Ausgabe von 1842 wieder aufgenommen.
53) R: statuat.
54) R: factu.
55) R: catholicus.
56) fuerit fehlt bei R.
57) catholica fehlt bei R.
58) R. fügt catholicum hinzu.

stiana caritate et[59]) suavitate, quantum fieri poterit, avertant Episcopi ac reiiciant talia conjugia. Quod si periculum perversionis conjugis removeatur, et prolis educatio catholica in tuto sit, iis adhibitis conditionibus, quas Benedictus XIV. in supra memoratis Litteris ad Primatem, et Poloniae Episcopos[60]) diligenter servare praescripsit, Tuque, Ven. Frater, aut Episcopi Tui suffraganei a Nobis petierunt aliquo in casu, et ex urgentissima causa dispensari, non recusabimus vestris precibus assentiri, si id religionis bonum et animarum salus postulare videatur[61]).

Haec ad Te plenius scribenda putavimus, Ven. Frater, non solum, ut postulatis Tuis faceremus satis, sed etiam ut in iis quaestionibus, quas circa matrimonia proposuisti, certam haberes ab hac apostolica Sede regulam, quam si tenebis, facile ac tuto eas solvere, ac dirimere poteris. Ac Tibi, Ven. Frater, ovibusque Tuis apostolicam benedictionem amantissime impertimus[62]). Datum in Arce Gandulphi Albanen. Dioecesis sub Annulo Piscatoris[63]) die 8. Octobris[64]) 1803. — Pontificatus Nostri anno quarto[65]).

---

59) R: ac statt et.
60) R: episcopos Poloniae.
61) Von Haec ad bis zu Datum in fehlt der Text bei R. in der Ausgabe von 1842.
62) Von Datum in ist der Text bei R. in der Ausgabe von 1842 wieder aufgenommen.
63) sub Annulo Piscatoris fehlt bei R.
64) R: Octobr.
65) Pontificatus Nostri Anno quarto fehlt bei R.

Das Motiv des Fatums bei Dostojewskij

Von Wilhelm Lettenbauer, München

In der kaum noch übersehbaren Fülle von Abhandlungen über Dichtung und Weltanschauung Dostojewskijs hat ein bedeutsames Motiv im Werk dieses Dichters nur wenig Beachtung gefunden: Das Motiv des Fatums, das Schicksalsmotiv, und zwar dieses Motiv rein für sich genommen, nicht in einer Verflechtung mit andern Motiven oder im Zusammenhang mit bestimmten Problemen, wie etwa dem Problem der Schuld. Das Auftreten des Motivs vom Walten eines unentrinnbaren Fatums, dem der Mensch verfallen ist und in dem der Charakter der Menschen, das menschliche Handeln vorweggenommen, vorbestimmt ist, ist in der Dichtung Dostojewskijs von der Forschung bisher nicht eindeutig genug klargestellt worden.

Nikolaj Berdjajev, wohl der bedeutendste unter den Autoren, die Dostojewskij in erster Linie als Philosophen, als Metaphysiker und Dialektiker gesehen haben, wollte sein Buch „Die Weltanschauung Dostojewskijs" (München 1925, deutsche Übersetzung) dem Gebiet der Pneumatologie, nicht der Literaturgeschichte zugezählt wissen. Das Schicksalsmotiv als literarisches Motiv wird von ihm nicht erörtert. In der Zahl der Literarhistoriker, die in den letzten Jahrzehnten das künstlerische Schaffen Dostojewskijs erforscht haben, ist als einer der ersten der Russe Alfred Böhm zu nennen, dessen Werk „U istokov tvorcestva Dostoevskogo" (An den Quellen des Schaffens Dostojewskijs, Prag 1936) eine große Leistung ist. In dem schon vor diesem Werk in der Prager Zeitschrift „Slavia" in russischer Sprache erschienenen Aufsatz „Die ersten Schritte Dostojewskijs. Die Entstehung des Romans „Arme Leute" (Slavia Bd. XII [1933/34] S. 134—1661) weist Böhm auf das Motiv vom Walten des blinden Schicksals in Dostojewskijs Erstlingswerk hin; aber weder die Frage der Wiederholung dieses Motivs in anderen Dichtwerken Dostojewskijs noch die Frage der Herkunft des Motivs wird von Böhm angeschnitten.

Wir haben uns die Aufgabe gestellt, im Rahmen der vorliegenden Untersuchung zu zeigen, daß das Schicksalsmotiv in einer Reihe von Dichtungen Dostojewskijs anzutreffen ist; auf Vollständigkeit der Angaben über das Vorkommen des Motivs muß hier freilich verzichtet werden. Ferner soll untersucht werden, wie das Motiv im gesamten Werk des Dichters verteilt ist. Schließlich wird noch der Versuch unternommen werden, einige Gedanken über die Herkunft dieses Motivs bei Dostojewskij auszusagen.

Die Aufgabe, die uns gestellt ist, ist somit rein literarischer Art: Es ist Motivforschung, eine Arbeitsweise, in der Wilhelm Dilthey die ertragverheißendste Methode der vergleichenden Literaturgeschichte gesehen hat. Wolfgang Kayser („Das sprachliche Kunstwerk" [Bern 1948] S. 72)

weist darauf hin, daß man auch für die Persönlichkeit des Dichters, nicht nur für das Dichtwerk, auf dem Wege der Motivforschung wichtige Einsichten gewonnen hat und daß die Untersuchung des literarischen Motivs, nach den neuesten Erkenntnissen der Literaturwissenschaft, sogar zur Lösung kulturmorphologischer Fragen sehr viel beitragen kann. So dürfte auch das Ergebnis der vorliegenden Untersuchung über den Bereich der Literaturgeschichte hinaus von Bedeutung sein, für Religionspsychologie und Theologie nicht minder als für Kulturmorphologie, Soziologie und Volkskunde.

Wer heute Motivforschung treibt, darf die in den letzten Jahren von E. R. Curtius zu einer selbständigen Methode erhobene Toposforschung nicht außer acht lassen. Auch ein großer Dichter bedient sich gewisser Elemente aus den geprägten Formeln und poetischen Bildern antiker Herkunft, die durch rhetorische Vermittlung späteren Zeiten überliefert worden sind. Auch beim Schicksalsmotiv darf die literarische Tradition bestimmter Bilder oder auch gedanklicher Prägungen nicht übersehen werden, wenn auch dieses traditionelle poetische Material für die Dichtung seit dem 18. Jahrhundert nicht mehr die Rolle spielt, die ihr in früheren Jahrhunderten zugekommen war (E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1948). Im Rahmen unserer Untersuchung wird nur auf jene Stellen bei Dostojewskij eingegangen werden, bei denen es sich um ein echtes Motiv und nicht um einen Topos handelt, mag sich dieses Motiv nun aus einem Topos entwickelt haben oder anderer Herkunft sein.

Der erste der fünf großen Romane Dostojewskijs ist „Schuld und Sühne" (1866). Im ersten der sechs Teile des Romans, Kap. V, wird erzählt, wie Raskolnikov, der Held des Romans, nach dem Erwachen aus einem schrecklichen Traum zur Besinnung kommt und sich in der durch den Traum hervorgerufenen seelischen Erschütterung fragt, ob er wirklich den von ihm gefaßten Plan durchführen und die alte Pfandleiherin erschlagen werde. Es dünkt ihn, als habe er die furchtbare Last dieses Vorsatzes bereits abgeworfen, und er betet darum, daß sich ihm ein Weg zeige, durch den die schlimme Tat verhindert werde. Hier, an diesem für die Romanhandlung entscheidenden Punkt, setzt das Schicksalsmotiv ein. Raskolnikov begibt sich, ohne es bewußt zu wollen, ohne den Grund dafür zu kennen, auf einem kleinen Umweg in seine Petersburger Wohnung; dieser Umweg führt ihn auf den Heumarkt, wo er durch einen ihm unerklärlichen Zufall erfährt, daß die Pfandleiherin am nächsten Tage um sieben Uhr abends allein in ihrer Wohnung sein werde. Dies bringt ihn zu dem Entschluß, den Mord an jenem Abend auszuführen. „Später", heißt es im Roman an dieser Stelle, „wenn er sich jener Zeit und alles dessen erinnerte, was mit ihm in jenen Tagen geschah, Minute für Minute, Punkt für Punkt, Zug um Zug, so überraschte ihn bis zu einer abergläubischen Vorstellung immer wieder ein Umstand, der zwar an sich nicht sehr ungewöhnlich war, der ihm aber dann ständig wie irgendeine Vorbestimmung seines Schicksals erschien. Es war dies folgender Umstand: Er konnte auf keine Weise verstehen und sich erklären, warum er, völlig erschöpft, während es das günstigste gewesen wäre, auf dem kürzesten direkten Wege nach Hause zurückzukehren, über den Heumarkt

gegangen war . . .“ Einige Wochen vorher hatte er in einem Wirtshaus ein Gespräch zwischen einem Studenten und einem jungen Offizier über die Pfandleiherin vernommen, in dessen Verlauf der Student geäußert hatte, diese Frau müsse getötet werden. „Dieses Wirtshausgespräch übte auf ihn bei der weiteren Entwicklung der Angelegenheit einen ungewöhnlichen Einfluß aus: Anscheinend lag hierin wirklich irgendeine Vorherbestimmung, irgendein Hinweis.“ „Raskolnikov war in der letzten Zeit abergläubisch geworden“ – wird vorher von ihm gesagt.

Ein Motiv, soweit es unter dem Gesichtspunkt der Handlungsführung betrachtet wird, ist eine sich wiederholende, typische und damit menschlich bedeutungsvolle Situation. Diese Situation hat eine Vorgeschichte, sie weist aber auch über sich hinaus, indem nach einer Lösung der eingetretenen Spannung verlangt wird (W. Kayser, a.a.O. S. 62 ff.). In Dostojewskijs Roman vereinigen sich die beiden zeitlich getrennten, Raskolnikov rätselhaft erscheinenden Geschehnisse, die ihn dann zum Mord führen, zu dem einen Motiv des Fatums, in dem das menschliche Handeln determiniert ist, des Fatums, das schließlich die Ausübung des Verbrechens zur unabänderlichen Folge hat.

Das Schicksalsmotiv wiederholt sich am Schluß des Romans (Teil VI, Kap. VIII), es ist dort von anderem Inhalt erfüllt. Im Epilog aber, bei der Schilderung der seelischen Qualen Raskolnikovs im sibirischen Zuchthaus, wird von ihm gesagt: „Er schämte sich namentlich dessen, daß er so blind, hoffnungslos, taub und töricht, nach irgendeinem Urteilsspruch eines blinden Schicksals ins Verderben gegangen war . . .“ Noch verharrt er in heidnischer Verblendung. „Und wenn ihm nur das Schicksal Reue gesandt hätte — brennende Reue, das Herz marternde, den Schlaf raubende Reue . . . Er hätte Freude darüber empfunden! . . . Aber er bereute sein Verbrechen nicht.“ Noch einmal klingt hier das Schicksalsmotiv auf.

Auch im Spätwerk „Der Jüngling“ (1875), dem vorletzten Roman des Dichters, ist das Schicksalsmotiv zu finden. In Kap. VIII, Abschnitt II berichtet Arkadij Dolgorukij, der Held des Romans, von der verhängnisvollen Liebe zu Katharina Nikolajevna Achmatova, die seinen Vater, Versilov, erfaßt hat: „Der Mann der Katharina Nikolajevna Achmatova war schon fast gestorben, wenigstens war er von den Ärzten dem Tode geweiht worden. Von der ersten Begegnung an erschütterte sie ihn (gemeint ist Versilov, A. d. V.), wie wenn sie ihn irgendwie verzaubert hätte. Das war das Fatum. Es ist bemerkenswert, daß ich mich, der ich dies jetzt aufschreibe und mir ins Gedächtnis zurückrufe, nicht daran erinnern kann, daß er damals auch nur einmal im Gespräch das Wort ‚Liebe‘ gebraucht hätte und davon gesprochen hätte, daß er ‚verliebt‘ sei. An das Wort ‚Fatum‘ erinnere ich mich. — Und das war wirklich das Fatum. Er wollte es nicht, ‚wollte nicht lieben‘.“

Das Wort „Fatum“ steht hier auch im russischen Original. Die innere Freiheit Versilovs geht mit dieser Liebe zugrunde. Die Liebe Versilovs zu jener Frau ist von entscheidender Bedeutung für die Handlungsführung im Roman. Hier soll auch bemerkt werden, daß Versilov an mehreren Stellen persönliche Gedanken des Dichters ausspricht.

An anderer Stelle des Romans, Kap. XII, Abschn. I, ruft Arkadij, der jener Frau Achmatova ein wichtiges Dokument zu übergeben und damit eine günstige Wendung der Situation herbeizuführen beschlossen hat, aus: „Aber, o weh, das Schicksal hatte es anders bestimmt, und mich erwartete etwas anderes — fürwahr, es ist ein Fatum in der Welt!" Der Jüngling hat erfahren, daß das Dokument nicht mehr in seinem Besitz ist.

Wir wenden uns zu den Frühwerken des Dichters. Eine seiner ersten Novellen ist der 1846 erschienene „Doppelgänger". In Kap. IV wird geschildert, wie Goljadkin, der Held der Novelle, ins Haus des Olsufij Ivanovic eindringt, um in den Saal gelangen zu können, in dem die von ihm geliebte Tochter des Olsufij Ivanovic an einem Ball teilnimmt. Das Betreten des Hauses ist ihm untersagt. Von einer unwiderstehlichen Regung getrieben drängt er sich unter die Gäste. Bald aber gerät er in Verwirrung und versucht, aus dem Kreis der umgebenden Menschen herauszukommen. „Das Verhängnis zog ihn. Herr Goljadkin fühlte selbst, daß ihn das Verhängnis zog. Er hätte viel für die Möglichkeit gegeben, jetzt ohne Verletzung des Anstands auf der früheren Stelle im Flur . . . zu stehen." Es gelingt ihm, sich in einen Winkel des Saales zurückzuziehen. Von hier aus erkühnt er sich, zu dem Mädchen zu gehen — dies ist der Anlaß zur Katastrophe. Er wird gewaltsam aus dem Hause entfernt. Goljadkins psychischer Zustand erreicht den höchsten Grad der Nervosität, um Mitternacht, in Schnee und Regen unter dem Petersburger Novemberhimmel irrt er in den Straßen umher. „Trotz alledem blieb Herr Goljadkin fast unbewegt gegenüber diesem letzten Beweis der Verfolgung durch das Schicksal", so stark hatte ihn der Mißerfolg im Hause des Olsufij Ivanovic erregt. Goljadkin fühlt sich getroffen von einem unbarmherzigen Schicksal, einem Verhängnis, das mit seinen Feinden Hand in Hand zu seiner Vernichtung arbeitet.

Jetzt, im tosenden Schneesturm, tritt der Doppelgänger vor sein Auge, der ihn dann aus allen Lebenssphären verdrängt und das Aufkommen des Wahnsinns bei Goljadkin zur Folge hat. Wie sich Goljadkin, vom christlichen Standpunkt aus gesprochen, an das Schicksal, das Verhängnis gewissermaßen „verliert", seine Eigenständigkeit einbüßt, so Raskolnikov in „Schuld und Sühne", so Versilov im „Jüngling", so Ordynov in der „Wirtin".

Die Novelle „Die Wirtin" (1849) stellt den Höhepunkt der romantischen Periode in Dostojewskijs dichterischem Schaffen dar. A. Böhm gibt ihr in seiner Analyse treffend den Namen „Die Dramatisierung des Delirs". Die zentrale Figur der Erzählung ist der junge Schwärmer Ordynov, der noch nicht eine Philosophie entwickelt hat, wie sie in den „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch" enthalten ist. Ordynov macht eine akute seelische Erkrankung durch, die Erzählung stellt die Dramatisierung dieser Erkrankung dar. (S. auch Osipov, Neue Wege in der Dostojewskij-Forschung, Slavische Rundschau II [1930] S. 91 f.)

Ordynov entbrennt und erkrankt in hoffnungsloser Liebe zu der schönen Katharina, die bei dem mürrischen Greis Murin lebt, der der Zauberei verdächtig ist; Murin hat eine unerklärliche Gewalt über Katharinas Herz. Das Problem der zauberhaften Beherrschung eines „schwachen Herzens"

der Frau durch einen älteren Mann wird hier dargestellt. Die Entstehung der in den einzelnen Stufen geschilderten unheilbaren Krankheit Ordynovs erscheint als schicksalhaft. In Teil I, Kap. II wird das erste Stadium der Erkrankung beschrieben, der seelische Zustand Ordynovs im Banne der Krankheit: Ordynov wird ohnmächtig. „Dann begann für ihn ein seltsames Leben. Manchmal, im Augenblick unklaren Bewußtseins, tauchte in ihm der Gedanke auf, er sei verurteilt, in einem langen, endlosen Traum zu leben, einem Traum, erfüllt von seltsamen, fruchtlosen Schrecknissen, von Kampf und Leid. In seiner Angst versuchte er sich zu wehren gegen den verhängnisvollen Fatalismus, der ihn niederdrückte, und im Augenblick des angespannten, verzweifelten Kampfes schlug ihn wiederum irgendeine unbekannte Kraft nieder, und er hörte, fühlte klar, wie von neuem das Gedächtnis schwand . . .“

Das Schicksalsmotiv setzt ein: Der früher von der Leidenschaft zur Wissenschaft gefesselte, von Gott gelöste, von der Gemeinschaft der Menschen sich fernhaltende Schwärmer wird von einem Fatalismus, einem Hang zum schrankenlosen Schicksalsglauben fortgerissen, der einer der tieferen Gründe seiner Krankheit ist. Er gibt sich dem Walten böser Mächte in seinem Innern hin. Die innere Einsamkeit und Gottverlassenheit führt ihn zur Schicksalsversklavung. In der Darstellung seines Deliriums findet sich der Satz: „Es sah . . ., wie dieses ganze Leben, mit seiner aufrührerischen Unabhängigkeit, ihn würgte und preßte und ihn verfolgte mit ewiger, endloser Ironie.“ Das Leben, als unabänderliches Schicksal, höhnt den Menschen.

Nach der Trennung von Katharina will sich die tiefe seelische Wunde Ordynovs nicht mehr schließen. „Irgend etwas ähnliches wie Mystizismus, Vorherbestimmung, irgend etwas Geheimnisvolles begann in seine Seele einzudringen.“ Unaufhörlich, in kraftloser Empörung sinnt er über die unüberwindbar scheinende Tyrannei Murins über die schutzlose Katharina.

Bemerkenswert ist die Tatsache, daß diese Novelle die Begeisterung Nietzsches hervorgerufen hat. Die Erzählung gibt wichtige autobiographische Bekenntnisse wieder. In der „Wirtin“ sind in der Urgestalt viele Ideen und Gestalten der späteren Werke Dostojewskijs enthalten, so ist Murin als Urbild des Großinquisitors in den „Brüdern Karamazov“ erkannt worden (A. Böhm, Dostojewskij [Prag 1938] S. 140).

Im Roman „Das Dorf Stepancikovo und seine Bewohner“, einem der wenigen humoristischen Werke des Dichters, wird in Teil II, Kap. I die Lebensbahn der reichen Tatjana Ivanovna beschrieben. Ihr eigentümliches Leben wird dargestellt als von einem geradezu als personifiziert empfundenen Schicksal gestaltet. Das in der Jugend völlig mittellose Mädchen „ertrug anfangs irgendwie sein bitteres Los und konnte sogar bisweilen lachen . . .; aber im Laufe der Jahre vollendete schließlich das Schicksal sein Werk.“ Tatjanas Gesundheit schwindet, ihr Verstand beginnt sich zu verwirren. „Plötzlich trieb das Schicksal seinen ärgsten Spott mit ihr.“ Sie wird Erbin eines Vermögens. „Dieser Hohn des Schicksals brachte das Ende“, ihr Verstand wird immer stärker zerrüttet durch das unerwartet ihr zuteil gewordene Glück.

Eines der ideologisch wichtigsten Werke des Dichters sind die 1864 erschienenen in der Art eines Bekenntnisses gehaltenen „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch". Dieses Werk teilt Dostojewskijs Schaffen in zwei Perioden, hier beginnt die Ideendialektik des Dichters, hier ist zum erstenmal der metaphysische Gedanke klar formuliert.

Der die Menschen meidende, im Kellerloch lebende Dialektiker weist auf das Irrationale, Antinomische in der menschlichen Natur hin, betont, daß der Mensch nicht unbedingt nach seinem Vorteil strebt und beantwortet in seinem Sinn die Frage, warum der Mensch bis zur Leidenschaft Zerstörung und Chaos liebe. In Teil I, Kap. V, philosophiert er über die Rache. „Es wird gesagt: Der Mensch rächt sich, weil er darin Gerechtigkeit findet. Das heißt: Er hat eine erste Ursache, eine Begründung gefunden, und zwar: Die Gerechtigkeit. Folglich ist er durchaus beruhigt, und so rächt er sich ruhig und erfolgreich, überzeugt davon, daß er ein ehrenhaftes und gerechtes Werk vollbringt. Aber ich sehe hier keine Gerechtigkeit, Tugend sehe ich hier auch nicht, folglich, wenn ich mich zu rächen beginne, so vielleicht nur aus Bosheit. Bosheit freilich könnte alles überwinden, alle meine Zweifel, und demnach könnte sie mit vollem Erfolg als erste Ursache dienen, namentlich deshalb, weil sie keine Ursache ist. Aber was ist zu machen, wenn ich auch keine Bosheit habe . . . Meine Bosheit unterliegt wieder infolge jener verfluchten Gesetze des Erkennens einer chemischen Zersetzung. Siehst du — der Gegenstand verflüchtigt sich, die Gründe gehen in Dunst auf, ein Schuldiger wird nicht gefunden, die Kränkung ist keine Kränkung, sondern ein Fatum, irgend etwas in der Art des Zahnwehs, an dem niemand schuldig ist . . ." Das Motiv des Fatums im philosophischen Gedankengang: Es gibt kein Unrecht, keine Schuld, da das Fatum herrscht. Dieses Denken führt denn auch zu einem lähmenden Fatalismus, zur Passivität. „Meine Herren", heißt es kurz darauf, „vielleicht halte ich mich nur deshalb für einen klugen Menschen, weil ich das ganze Leben hindurch weder etwas beginnen noch etwas vollenden konnte. Möge ich ein unschädlicher Schwätzer sein, ein ärgerlicher Schwätzer, wie wir alle. Doch was ist zu machen, wenn die unmittelbare und einzige Bestimmung eines klugen Menschen das Geschwätz ist?"

Von diesem, ideologisch gesehen im Mittelpunkt des dichterischen Schaffens Dostojewskijs stehenden Werk gehen wir in unserer Betrachtung zum Erstlingswerk über, dem 1846 erschienenen Roman in Briefen „Arme Leute". Der Beginn der literarischen Tätigkeit eines Dichters ist für den Literarhistoriker von besonderer Wichtigkeit. Die ersten Schritte sind für den Dichter oft entscheidend, möge die Wahl dieses Weges auch sehr häufig nur halbbewußt vor sich gehen. Die Forschungen der letzten Jahrzehnte haben bewiesen, daß Dostojewskijs späterer Weg schon in den frühen Werken in den großen Zügen bestimmt worden ist, daß sogar die ganze Problematik des Dichters bereits in seinen Frühwerken deutlich vermerkt ist. Wesentliche Elemente dieses ersten Romans Dostojewskijs, die Polemik gegen die naturalistische Schule Gogols und der Protest gegen die Ungerechtigkeit des Schicksals sind, wie wir heute wissen, erst in die dritte, letzte Redaktion aufgenommen worden. In diese letzte, heute vorliegende Fassung ging eine literarisch-philosophische Strömung ein, die dann Dostojewskijs unveränderte Eigenart bleibt, der Roman war der

erste Schritt in das Gebiet des philosophischen Romans. (A. Böhm, Die ersten Schritte Dostojewskijs, Slavia Bd. II, 134 ff.)

Die Schreiber der Briefe in „Arme Leute" sind Makar Djevuskin und Varvara Dobroselova. Dem Roman liegt das Thema der „Erniedrigten und Beleidigten" zugrunde. Das Mädchen Varvara, eine schutzlose Waise, ist den Stürmen des Lebens, den Ungerechtigkeiten der Menschen hilflos preisgegeben, der vierzigjährige Makar ist ihr in väterlicher Liebe zugetan, er fühlt mit dieser Liebe ein neues Leben in sich erwachen. Selbst arm, müht er sich, ihr Los zu erleichtern. Sein eigenes Geschick nimmt er hin, die grenzenlose Not Varvaras aber erschüttert ihn, er sieht keinen Sinn mehr in diesen Leiden. Das Schicksalsmotiv wird zum tragenden Motiv, zum Zentralmotiv. Vom ideengeschichtlichen Gesichtspunkt aus gesehen wird das Schicksal zum Problem, freilich nur in der unkomplizierten Lebensphilosophie Makars aufgeworfen, in seiner naiven Sprache dargestellt.

Im Brief vom 28. Juni berichtet er Varvara über das Unglück, das ihm widerfahren ist: Verzweiflung über Varvaras schlimme Lage führte ihn zum Trunk, von Polizisten wurde er in betrunkenem Zustand aufgegriffen. „Ich bestreite nicht, ich bin tief gefallen, und was das Schrecklichste ist, ich habe in meiner eigenen Meinung verloren, aber das ist mir sicher schon so auf der Stirn geschrieben, das ist sicher Schicksal — und seinem Schicksal entgeht man nicht, das wissen Sie selbst."

Im Brief vom 21. August: „Weder mein Herz noch meine Gedanken sind schuldig; ich weiß nicht, was schuldig ist. Solch etwas Dunkles, meine Liebe." „Dies ist schon so vom Schicksal bestimmt, ich trage keine Schuld daran." Im Bewußtsein, vom Schicksal verfolgt, erniedrigt zu sein, sei er bis zur Leugnung der eigenen Würde herabgesunken und habe er, bedrängt durch seine Nöte, den Mut verloren.

Im Brief vom 5. September erhebt Makar Djewuskin die der Verzweiflung entspringende Klage über die Ungerechtigkeit des Schicksals, eine Klage, die in ihrer Art einzig in der russischen Literatur ist. „Wenn ich an Sie denke, so krampft sich mein Herz zusammen! Warum sind Sie, Varvara, so unglücklich? Mein Engel! Und wieso sind Sie schlechter als alle anderen? Sie sind gut, schön, klug; warum wird Ihnen ein so schlimmes Los zuteil? Warum trifft sich das alles so, daß ein guter Mensch in Armut lebt, und daß zum andern das Glück von selbst zu Gast kommt? Ich weiß, ich weiß, meine Liebe, es ist nicht gut, so zu denken, das ist Freigeisterei; aber ehrlich gesprochen, in Wahrheit, warum hat dem einen schon im Mutterleib das Schicksal, die Krähe (das Wort für Schicksal ist im Russ. fem. Geschlechts, A. d. V.) Glück vorgekrächzt, während der andere vom Findelhaus aus Gottes Welt betritt? Und es pflegt doch so zu sein, daß das Glück oft Hans dem Närrchen zuteil wird. Du also, Närrchen Hans, wühle in den großväterlichen Säcken, trink, iß, belustige dich, aber du, der du ein solcher bist, lecke dich nur ab; du taugst eben auch dafür, du Bruder, bist ein solcher! Es ist sündhaft, meine Liebe, es ist sündhaft, so zu denken, und hier schleicht sich irgendwie allmählich die Sünde in die Seele."

Und in der im Groll auf das Schicksal gestellten Frage Makars, nach welchem Rechte all das geschehe, ist schon der spätere Ruf Ivan Karamazovs zu hören, die Empörung gegen die bestehende sittliche Weltordnung. Makars religiöse Haltung erscheint im Grund als Zwitterding: Einerseits haftet er an einem heidnischen Schicksalsglauben, hält das unerbittliche Schicksal für den Urheber menschlichen Glücks und Unglücks, andererseits sagt ihm sein Inneres, daß die Ratschlüsse Gottes das Los des Menschen bestimmen und daß Auflehnung dagegen ein Frevel ist.

Die zu Beginn dieser Ausführungen gestellte Frage nach der Verteilung des Schicksalsmotivs im gesamten Werk des Dichters läßt sich nun beantworten. In Früh- und Spätwerken, vom Erstlingswerk „Arme Leute" an bis zu einem der letzten Dichtungen, dem Roman „Der Jüngling", tritt das Motiv auf. Es tritt in den früheren Werken mindestens so stark in Erscheinung wie in den späteren.

Zur letzten der hier gestellten Aufgaben, zur Erforschung der Herkunft dieses Motivs bei Dostojewskij, sei übergeleitet mit dem Hinweis darauf, daß die Tatsache als bedeutsam erscheint, daß der erste Roman des Dichters schon das Motiv in seiner vollen Entfaltung enthält. Der Schicksalsgedanke, der in diesem Motiv seinen dichterischen Ausdruck findet, hat sich demnach nicht erst im Laufe langer Jahre des Schaffens beim Dichter entwickelt.

Anders ist es bei Ivan Turgenjew. Erst in den späteren Werken dieses großen Prosaikers ist deutlich ein Schicksalsglaube zu erkennen, der noch im späten Alterswerk „Gedichte in Prosa" in das Motiv des Fatums gekleidet ist. Es ist das Motiv, das dem Gedicht in Prosa „Die Greisin" zugrunde liegt. Eine kleine, gekrümmte, in Fetzen gehüllte blinde Greisin folgt dem Menschen unablässig bis an das Grab, es ist das Schicksal, dem niemand entrinnt. Mag Schopenhauers Philosophie, mit der sich Turgenjew in späteren Jahren eingehend befaßt hat, mitgewirkt haben bei der Entstehung dieses erschreckend düsteren Schicksalsglaubens, dieser Glaube ist offenbar erst im Laufe einer längeren Periode des Schaffens herangereift, bis er schließlich im Bilde der blinden Greisin seine künstlerische Form gefunden hat.

Dostojewskij aber scheint schon zu Beginn seiner dichterischen Laufbahn vom Problem des Schicksals gefesselt gewesen zu sein. Hier werden Einflüsse der Romantik vorliegen, werden doch der junge Dostojewskij, Lermontow und Gogol als die drei großen Vertreter der Romantik in der russischen Literatur angesehen. Es hat seine besondere Bedeutung, daß Dostojewskij Lermontow und Gogol, deren literarisches Erbe er weiterentwickelt hat, als die beiden Dämonen der russischen Literatur bezeichnete (vgl. A. L. Bem, Über die Romantik in der russ. Literatur, in Slavische Rundschau XI [1939] Nr. 5—6, 165—180). Auf die Entwicklung des Schicksalsgedankens bei Lermontow kann hier nicht näher eingegangen werden.

Die romantische Strömung aber kann nicht allein die Ursache gewesen sein für die bedeutsame Rolle, die dem Schicksalsmotiv in Dostojewskijs Dichtungen zufällt. Dostojewskij ist nicht Romantiker geblieben, das Erbe der Romantik war nicht der einzige Quell, aus dem er geschöpft hat. Die

tiefere Ursache für das Auftreten des Motivs des Fatums dürfte im russischen Volksglauben, in den volksreligiösen Vorstellungen zu suchen sein.

Neben dem Russen V. Veselovskij verdanken wir dem polnischen Forscher K. Moszynski wertvolle Beiträge zur Verbreitung und Deutung des Schicksalsglaubens bei den Slawen (Kultura ludova Slowian, zu deutsch: Die Volkskultur der Slawen, II, 1, Krakau, 1934, S. 703 ff.). Die slawischen Landleute grübeln mehr über die Ungleichheit der menschlichen Schicksale, lassen ihre Phantasie stärker durch diese Gedanken anregen als die Landleute vieler anderer Völker. Besonders reich entwickelt ist in den Glaubensvorstellungen der Großrussen der Volksglaube an die „dolja", ein Wort, das Teil, Anteil, Los, Schicksal, Glück bedeutet. Dolja (neben cast', das ebenfalls Anteil, Schicksal bedeutet) ist nach russischer Volksvorstellung der durch die Mutter angeborene „Anteil" — das Schicksal (vgl. O. Schrader, Reallexikon der indogerm. Altertumskunde, s. v. Schicksal). Eben dieser Vorstellung entspricht die vorwurfsvolle Frage Makar Djevuskins in „Arme Leute", warum dem einen schon im Mutterleib das Schicksal, die Krähe Glück vorgekrächzt habe, während der andere vom Findelhaus aus in Gottes Welt erscheint.

Die dolja wird als personifiziert gedacht. Die Felder des Glücklichen, die unter ihrem Schutz stehen, werden fruchtbar, sie schützt das Vieh, nicht einmal über Nacht läßt sie ihre Arbeit ruhen. Sie begleitet den Menschen von der Wiege an, ohne ihn je zu verlassen. In vielen Gegenden herrscht die tiefe Überzeugung, daß jemand, der die „Kaufmannsdolja" oder eine dolja hat, die das Handwerk schätzt, sich bis zur Erschöpfung mit Feldarbeit abmühen kann, während sein Leben trotz aller Bemühungen in Not verlaufen wird. Wer aber von den Landleuten eine dolja hat, die die ländliche Beschäftigung liebt, kann noch so verschwenderisch leben, er wird ein Leben in Reichtum und Ordnung verbringen. „Du also, Närrchen Hans, wühle in den großväterlichen Säcken, trink, iß, belustige dich" ruft Makar dem Glückskind zu.

Die Glaubensvorstellungen über die dolja, die zum Teil auch bei andern slawischen Völkern zu finden sind, konnten zweifellos dazu beitragen, eine fatalistische Weltauffassung zu fördern — aus solch einer fatalistischen Weltschau heraus sind sie ja auch entstanden. Es kann damit gerechnet werden, daß eingehendere Forschungen den Zusammenhang dieser Glaubensvorstellungen, wie sie besonders bei den Ostslawen herrschen, mit den südöstlichen Finnen und den ihnen benachbarten Turkvölkern noch klarer herausstellen werden als er bisher schon sichtbar ist.

Daß der russische Volksglaube eine wichtige Quelle für die Entstehung des Motivs des Fatums bei Dostojewskij gewesen ist, erscheint als sehr wahrscheinlich. Der Vergleich der Klage Makar Djevuskins über das Schicksal mit den russischen volksreligiösen Anschauungen spricht offensichtlich für diese Annahme. Auch das Motiv der Verehrung der „Mutter Erde", das von Dostojewskij an vielen Stellen, zuletzt in den „Brüdern Karamazov", verwendet wird, ist offenbar aus dem Volksglauben heraus zu erklären. Ein Kult der Erde ist für die Volksreligion aller slawischen Völker bezeugt. Beim Schicksalsglauben wird es sich um eine Volks-

anschauung handeln, die noch auf die heidnische Zeit der slawischen Völker zurückgeht und die im vielbesprochenen russischen „dvoeverie", Zwieglauben, neben der christlichen Lehre zäh ihr Dasein behauptet hat.

Daß Dostojewskij, der offensichtlich in seinem künstlerischen Schaffen von dieser Volksanschauung sich anregen ließ, selbst in seinem Denken von dieser fatalistischen Weltschau ganz frei geblieben ist, dürfte zu bezweifeln sein. Die Gestalten seiner Dichtungen sprechen zu viele seiner persönlichsten Überzeugungen aus, als daß man ihre düstern Gedanken über das Schicksal als den Anschauungen des Dichters selbst völlig fernstehend bezeichnen könnte.

War Kloster Ellwangen der Verbannungsort des Slawenapostels Methodius?

Zugleich eine Besprechung der Festschrift zur Vierhundertjahrfeier der Universität Dillingen a. d. D. [1])

Im Herbst 1949 hatten sich 400 Jahre vollendet, seitdem die ehemalige Universität Dillingen von dem hochbedeutenden Augsburger Fürstbischof Kardinal Otto von Truchseß-Waldburg (gest. 1573) ins Leben gerufen worden war. Als ihre Nachfolgerin hat die Philosophisch-Theologische Hochschule in Dillingen eine sehr inhaltsreiche, gut ausgestattete Jubiläumsfestschrift herausgebracht, die mit ihren vierzehn wissenschaftlichen Abhandlungen eine Fülle neuer Erkenntnisse zur Geschichte der schwäbischen Hohen Schule und ihres weitreichenden Wirkungskreises ausbreitet und Zeugnis von dem hohen Stand der wissenschaftlichen Arbeit gibt, wie sie in dem siebenhundertjährigen Donaustädtchen auch heute noch gepflegt wird.

Über den angedeuteten inhaltlichen Rahmen greift einer der Beiträge hinaus, nämlich der interessante Aufsatz von A. W. Ziegler, „Der Slawenapostel Methodius im Schwabenland" (S. 169—189). Der Verfasser handelt zunächst unter gründlicher Ausschöpfung der Quellen und eingehender Heranziehung auch des slawischen Schrifttums von der Christianisierung des großmährischen und pannonischen Gebietes im 9. Jahrhundert und dem folgenschweren Zusammenstoß griechisch-slawischer und lateinisch-griechischer Interessen in diesem Raum. Manch neues Streiflicht fällt dabei auf bisher schon bekannte Zusammenhänge und auch auf noch ungeklärte Fragen. Im Mittelpunkt der Ausführungen stehen Gestalt und Wirken des hl. Methodius, der gleich seinem Bruder Cyrillus (Konstantin) den Ehrennamen „Apostel der Slawen" führt, eine Auszeichnung, die keineswegs vergessen machen darf, daß er nur einem recht kleinen Teil der slawischen Völkerschaften, und auch diesem nicht als erster, die Botschaft des Kreuzes gepredigt hat. Bekannt ist der dramatische Kampf, der zwischen ihm und den baierischen Bischöfen, insbesondere Bischof Ermenrich von Passau und Erzbischof Adalwin von Salzburg, entbrannte, und in dessen Verlauf Methodius im Jahre 870 verhaftet, in Regensburg zur Verantwortung gezogen und dann rund drei Jahre lang gefangengehalten wurde.

Unter Bezugnahme vor allem auf die noch im 9. Jahrhundert entstandene „Vita Methodii", deren älteste slawische Handschrift aus dem 12. Jahrhundert stammt und deren lateinische Übertragung erst im Jahre 1854 bzw. in verbesserter Form 1870 von dem Wiener Slawisten F. Miklosich

[1]) Hrsg. von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Dillingen a. d. D., Dillingen 1949.

vorgelegt wurde[2]), vertritt Ziegler die These, daß Methodius von der Regensburger Bischofsversammlung nach dem Schwabenlande, d. h. nach dem damaligen Herzogtum Alamannien verbannt worden sei; als Ort seiner Gefangenschaft vermutet er dort das Kloster Ellwangen[3]). Seine Auffassung begründet Ziegler S. 186 ff. mit dem Hinweis, daß die genannte Vita ausdrücklich die Überführung des Missionars „vu Suvaby = ad Suevos" (in Suevos) berichte. Zwar seien bei den Balkanvölkern und auch bei den Ungarn, Slawen und Tschechen die Deutschen allgemein als „Schwaben" bezeichnet worden, allein dies sei erst seit dem 18. Jahrhundert geschehen, nachdem die Österreichisch-Ungarische Monarchie zahlreiche deutsche Kolonisten, die hauptsächlich aus Schwaben gekommen waren, in ihren durch die Türkenkriege verödeten Kronländern angesiedelt hatte; für die Zeit der Entstehung der Methodius-vita aber müsse daran festgehalten werden, daß man im Donauosten unter Suevi eben die Stammesschwaben und nicht die Deutschen schlechthin verstanden habe, eine Feststellung, die Ziegler vor allem gegenüber M. Heuwieser, Geschichte des Bistums Passau, Bd. 1 (Passau 1939), S. 161, getroffen wissen will.

Nun hat Heinz Löwe in seinem quellen- und literaturkundigen Aufsatz „Die Herkunft der Bajuwaren" (in: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte 15, 1949, S. 5 ff.) mit viel Wahrscheinlichkeit nachgewiesen, daß der Baiernstamm in der Völkerwanderung aus mehreren germanischen Teilstämmen erwachsen ist, die sich im Lande „Baias", das ist das Gebiet südlich der Weißen und Kleinen Karpathen am Oberlauf der Gran und der Waag, zu einer losen Einheit zusammengefunden haben. Für den Bestand dieses Landes Baias bzw. des Landes der Baianoi in der spätrömischen Zeit verweist Löwe auf die Kosmographie des sog. Geographen von Ravenna, entstanden etwa um das Jahr 700 (1. c. S. 6 ff.). Den Grundstock dieses im Lande Baias gebildeten Mischstammes hätten neben Quaden und Markomannen Reste der im Laufe der Völkerwanderungszeit nach Nordungarn verschlagenen Sueben abgegeben; sie hätten diesem auch ihren Namen gegeben, denn als die „Männer aus Baias" = „Bajuwarii" um 525 in ihre neue Heimat zwischen Alpen und Donau einzogen, seien sie noch vielfach als Sueben bezeichnet worden, und auch als die Benennung Bajuwarii allgemein geworden sei, habe sich die Erinnerung an den alten Namen Sueben noch lange forterhalten (1. c. S. 45).

Hat nun diese neue Theorie über die Herkunft der Baiern und ihre ursprüngliche Benennung Sueben ihre Richtigkeit — für das letztere lassen sich einwandfreie Quellenbelege anführen —, dann ist auch klar, welchen deutschen Volksstamm und welches Land die Methodius-vita meint, wenn sie von der Verschleppung des hl. Methodius „in Suevos" berichtet, nämlich das Land der Baiern. Dies ist um so eindeutiger, als man zur Zeit des hl. Methodius die Stammesschwaben meist noch als Alamannen und nicht als Schwaben bezeichnete.

---

[2]) Neuester Abdruck bei H. Löwe, Der Streit um Methodius. Quellen zu den nationalkirchlichen Bestrebungen von Mähren und Pannonien im 9. Jahrhundert. Kölner Hefte für den akademischen Unterricht, hist. Reihe, hrsg. von P. Rassow, Heft 2 (Köln 1947) 53 ff.

[3]) So neuestens auch H. Tüchle, Kirchengeschichte Schwabens, 1. Band (Stuttgart 1950) 101 mit Berufung von K. Weller, Württembergische Kirchengeschichte bis zum Ende der Stauferzeit, Stuttgart 1936.

Gegen die Wahrscheinlichkeit der Zieglerschen These spricht auch noch eine andere Überlegung. Wie hätten sich die baierischen Bischöfe, nachdem sie glücklich ihres gehaßten Rivalen habhaft geworden waren, dazu verstehen können, ihn wieder aus ihrer unmittelbaren Obhut zu entlassen, indem sie ihn nach Alamannien verwiesen? Daß sie dies hätten tun müssen, wird nirgendwo gesagt; der Papst (Johannes VIII., 872—882) griff ja zugunsten des Gefangenen erst zweieinhalb Jahre später ein, und sonst hatte kaum jemand ein Interesse an ihm.

Gilt es Ziegler als sicher, daß Methodius im Schwabenland habe Zwangsaufenthalt nehmen müssen, so bezeichnet er das Kloster Ellwangen selber nur als den vermutlichen Ort der Verbannung desselben, darauf hinweisend, daß der grimmigste Feind des Methodius, Bischof Ermenrich von Passau, ehemals Mönch in Ellwangen gewesen sei. Allein wir wissen nichts von engeren Beziehungen des Passauers zum genannten Kloster, auch wenn er demselben früher einmal angehört haben mag. Und selbst wenn solche bestanden hätten, müssen sie ihn zu der Unvorsichtigkeit verleitet haben, den Häftling gerade dort unterzubringen, wo die Fluchtgefahr eine viel größere war, als in einem baierischen Kloster?

So spricht denn nach wie vor alles dafür, daß Methodius bis zum Einschreiten des Papstes im Sommer 873 in Baiern festgehalten wurde. Ob dies in einem Kloster geschah oder sonstwo, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen und noch weniger, welches Kloster es gewesen sein könnte, das Freisinger Domkloster[4]) oder ein anderes. Mit guten Gründen meint M. Heuwieser (1. c. S. 162 Anm. 59), daß es sich um ein Kloster des Bistums Passau, vielleicht um Niederaltaich, gehandelt habe.

Kurz sei auch noch auf den Inhalt der übrigen dreizehn Abhandlungen der Dillinger Festschrift eingegangen, die, gerade weil sie so vorzüglich und sotffreich ist, nur den einen Fehler aufweist, kein Register zu haben.

Über „Die geistige Situation zur Zeit der Gründung der Universität Dillingen" handelt J. M. Hebensperger (S. 95—112); er stellt fest, daß der Geist der neuen Schule dem strengen Willen des Stifters entsprechend von der via antiqua, der alten scholastisch-aristotelischen Philosophie und Theologie beherrscht und von den philosophisch-theologisch-weltanschaulichen Zeitströmungen (Nominalismus, Mystik, Renaissance, Reformation) kaum berührt war. Der Aufsatz schließt mit einer überraschenden, aber originellen Wertabschätzung dieser geistigen Welt von damals und jener von heute, die mit Existentialismus umschrieben wird. — Über den hohen Kunstsinn und die wissenschaftliche Einstellung des Stifters der Universität, Kardinal Otto von Truchseß, gibt die Abhandlung von Fr. Zoepfl „Bücher aus dem Besitz des Kardinalbischofs Otto Truchseß von Waldburg" neuartigen Aufschluß (S. 213—219). Ein zweiter Aufsatz des gleichen Autors „Beiträge zur Kunstgeschichte der Dillinger akademischen Gebäude" (S. 190—212) veröffentlicht erstmalig interessante Forschungsergebnisse über die Deckengemälde der Studienkirche, den Umbau der Universität (1688/1689), den Neubau des Konviktes am Anfang des 17. Jahrhunderts und des Kollegiums in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. — Der Bei-

4) Ziegler (S. 135 f.) hat wohl recht, wenn er feststellt, daß die Quellen keineswegs für Freising gedeutet werden können; anders H. Löwe, 1. c. 45 mit Anm. 172.

trag von Ph. Hofmeister „Zur Verfassung der Hohen Schule in Dillingen a. d. D." (S. 113—130) ist bedeutsam auch für die allgemeine Verfassungsgeschichte der deutschen Hochschulen; er handelt von der Satzungsgewalt, der Selbstverwaltung und dem Selbstergänzungsrecht des Lehrkörpers an der Dillinger Hochschule im Laufe ihrer Geschichte. — An der Wiege der Dillinger Universität stand einer der bedeutendsten Männer der damaligen katholischen Geistigkeit, der spanische Dominikaner und ehemalige Beichtvater Kaiser Karls V., Petrus de Soto; man nennt ihn geradezu den Mitbegründer der neuen Universität, an der er von 1549 bis 1555 als Lehrer wirkte. Der Aufsatz von H. Lais (S. 145—158) veröffentlicht Neues zu seiner Lebensgeschichte. Ebenfalls Unbekanntes berichtet A. Bigelmair in seinem feinen Aufsatz über den eigenwilligen und in neuerer Zeit wieder in den Vordergrund tretenden Philosophen Martin Deutinger, der von 1847—1852 an der Dillinger Hochschule dozierte (S. 1—26). Bigelmair konnte hiefür bisher nicht ausgewertete Briefe benützen, die Deutinger seiner Freundin Kathinka von Münich (gest. 1895) geschrieben hatte. Mit dem Dillinger Moralprofessor Christoph Raßler (gest. 1723) und seiner Stellung zum Moralsystem des Aequiprobabilismus befaßt sich A. Eberle, der durch seine Arbeiten zur Probabilismusfrage schon mehrfach hervorgetreten ist (S. 38—49). Auf Grund einer Handschrift der Dillinger Kreis- und Studienbibliothek, welche die Reden des berühmten Dillinger Kanonisten und langjährigen Universitätskanzlers Franz Schmalzgrueber (gest. 1735) aus den Jahren 1686—1723 enthält, beleuchtet E. H. Fischer die Stellung des Genannten zu den politischen Zeitereignissen und geistig-kirchlichen Strömungen von damals (päpstlicher Primat, Gallikanismus, Jansenismus, Quesnelianismus; S. 50—65). Einen Beitrag zur Johannes-Kepler-Forschung liefert K. H. Sedlmeyer mit seiner Untersuchung über die freundschaftlichen Beziehungen des Dillinger Mathematikprofessors Albertus Curtius S. J. (Curtz von Senfftenau) zu Johannes Kepler (S. 159—168); Curtius hat auch den Nachlaß des Tycho Brahes verarbeitet. — Zur Geschichte der Toleranz gehört der sehr beachtliche Aufsatz F. X. Haimerl „Die irenische Beeinflussung Johann Michael Sailers durch Benedikt Stattler" (S. 78—94). Der Verfasser handelt insbesondere von der geistvollen literarischen Verteidigung, die Saiser seinem Lehrer Stattler gegen Angriffe auf dessen Rechtgläubigkeit angedeihen ließ. Zwei weitere Aufsätze befassen sich mit Gestalten des schwäbischen Klerus, die aus der Dillinger Hohen Schule hervorgegangen sind. Staatsbibliothekar K. Böck entdeckt Johann Christoph Beer (gest. 1760), den damaligen Pfarrer von Gottmannshofen bei Wertingen, als bedeutenden und theologisch hochgebildeten asketischen Volksschriftsteller (S. 27—37). D. Keßler schildert in seinem Beitrag „Streiflichter auf die neuere Geschichte der schwäbischen Pfarrgeistlichkeit" (S. 131—144) die Seelsorger der Pfarrei Donaumünster-Erlingshofen in den letzten vier Jahrhunderten.

Passau Jos. Oswald.

Die Messe in den deutschen Diözesan-Gesang- und -Gebetbüchern von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart

Gedanken zu einer wichtigen Neuerscheinung [1])

Von Walter Dürig, München

Die heutige Form der Diözesan-Gesang- und -Gebetbücher (DG) reicht nicht vor die Aufklärungszeit zurück. Die Begeisterung dieser Zeit für den kirchlichen Volksgesang gab den wirksamen Anstoß zur Herausgabe neuer DG. 1768 wurde auf Anordnung des Bischofs Franz Christoph von Speyer in der Residenzstadt Bruchsal ein Gesangbuch mit einem Anhang der wichtigsten Messen und Vespern gedruckt. Die Bistümer Fulda (1778), Osnabrück (1781), Salzburg (1782), Mainz (1787), Straßburg (1789) und Konstanz (1812) folgten. Das bedeutendste Buch in dieser Reihe ist das von I. H. v. Wessenberg herausgegebene Konstanzer DG, das gegenüber seinen Vorgängern der Messe größeren Raum gibt, der Verkündigung des Gotteswortes während der Meßfeier einige Beachtung schenkt und den Ablauf des Kirchenjahres stärker berücksichtigt. Das Buch enthält vierzig verschiedene Möglichkeiten für die Mitfeier der Messe auf alle Zeiten des Kirchenjahres, für die Marien-, Heiligen-, Engel-, Dankfeste usw. Im weiteren Verlauf der Entwicklung erschienen Bücher, die noch durchaus im Banne der Aufklärung stehen, wenn sie nicht überhaupt aus dieser Zeit unverändert bis weit in das 19. Jahrhundert hinein weitergegeben wurden. Unter dem Einfluß der Romantik steigerte sich zwar das Interesse für die alten Kirchenlieder, das Lehrhaft-Rationalistische wurde zurückgedrängt, aber gleichzeitig ging auch der Anschluß des Volksgesangs an die Liturgie zurück. Bezeichnend dafür ist das von Heinrich Bone im Jahre 1847 herausgegebene Gesangbuch. Der 1868 gegründete Cäcilienverein hat durch seine Tätigkeit mitgeholfen, daß manche Bistümer eine Neubearbeitung ihrer DG durchführten und andere überhaupt zu einem kamen. Die seit 1929 in den meisten deutschen Diözesen veranstalteten Neuausgaben bringen zum Teil starke Änderungen gegenüber früher. Am konsequentesten hat sich das 1938 erschienene Gesang- und Gebetbuch für die Diözese Ermland unter der Ägide des Bischofs Maximilian Kaller der

---

[1]) Hacker Josef, Die Messe in den deutschen Diözesan-Gesang- und -Gebetbüchern von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart. Mit einem Überblick über die Geschichte dieser Bücher (Münchener Theologische Studien II, Bd. 1), München, Karl Zink Verlag 1950. XV. u. 148 S., DM 12.

Haltung liturgischer Gemeinschaft zugewandt. Die nach dem zweiten Weltkrieg herausgegebenen DG (Osnabrück, Paderborn, Meißen) bewegen sich in der vom Ermländer Gesangbuch eingeschlagenen Richtung.

Bei der Bedeutung, die den in Millionenzahl verbreiteten DG für das religiöse Leben unseres Volkes beizumessen ist, war es berechtigt und wertvoll, daß J. Pascher einen seiner Schüler damit beauftragte, zu untersuchen, ob und inwieweit die DG ihre Hauptaufgabe erfüllt, d. h. ob sie das Volk zur Meßfeier, dem Mittelpunkt des gesamten Frömmigkeitslebens, dem tatsächlichen Ausdruck des christlichen Lebensgeheimnisses der Kirche geführt haben.

Was zunächst den Einbau der Messe in den gesamten Rahmen der DG betrifft, so ergibt eine objektive Prüfung, daß nur wenige Bücher der Meßfeier einen bedeutenderen Teil ihres Inhaltes zubilligten. Nicht selten wurde die Messe unter die Privatandachten eingereiht. Obwohl das DG nicht in erster Linie ein religiöses Belehrungsbuch sein oder gar den Katechismus ersetzen soll, so ist doch ein Wort über die zentrale Bedeutung der Eucharistie und eine kurze Erklärung von Einzelheiten am Platze. Es muß als ein bedauernswerter Ausfall angesehen werden, wenn eine ganze Reihe von DG die Messe ohne jede Einführung hinstellen. Soweit Erklärungen aufgenommen wurden, fällt auf, daß zwar Einzelheiten wie Altarausstattung, heilige Gefäße, priesterliche Gewänder und ihre Farben oder manche einzelne Zeremonien erklärt werden, daß aber das grundsätzliche Wort über den Wesensinhalt der Messe oft zu kurz kommt.

Sämtliche deutsche DG enthalten Lieder zur Messe, entweder in eigenen Singmessen oder zusammen mit Meßgebeten oder in den Liederhinweisen, die meist die Anordnung der Gesänge nach dem Kirchenjahr betreffen. In den Bistümern, in denen das Deutsche Amt üblich geworden war, finden wir in den Singmessen eine ausgiebige Berücksichtigung des Kirchenjahres. In den süddeutschen Diözesen ist das Kirchenjahr in den Gesängen zur Messe zu kurz gekommen, meist aber auch in den Gebeten dazu. Die von vielen DG gewählte Anordnung der Meßlieder ist oft willkürlich. Nicht wenige Bücher bringen Lieder zum Evangelium oder einfachhin zu den Lesungen. Der wichtige Teil der Wortverkündigung wird damit ganz außer acht gelassen. Noch weiter gehende Willkür ist es, wenn „Vom Staffelgebet bis zur Opferung" unbesehen zwei Lieder eingesetzt werden, wenn ein Lied für Credo und Opferung gemeinsam dasteht oder nach der Epistel bis zur Wandlung mehrere dem Dies irae entsprechende Strophen gesungen werden. Es genügt nicht, d a ß gesungen wird; es ist ungemein wichtig, w a s gesungen wird. Der Einblick in die DG zeigt, daß Inhalt und Form so mancher Lieder — müssen wir sagen: eines großen Teiles der Lieder? — den hohen Anforderungen, die man an den gottesdienstlichen Gesang stellen muß, nur teilweise genügen. Die Entfernung vom Geist und Inhalt der Liturgie, das bedeutet aber zugleich vom Geist der Heiligen Schrift, vom Geist des Chorals und des Kirchenjahres, ist oft allzu groß gewesen.

In der Frage der umschreibenden Meßgebete haben sich alle DG des 19. und 20. Jahrhunderts an die Tradition der vorausgehenden Epochen an-

geschlossen. Die am häufigsten vorkommenden „Meßandachten" sind die Messen für die Verstorbenen und die Messen „Vom bitteren Leiden Christi" oder „Zu Ehren des Leidens Christi". Die Totenmesse fehlt in keinem Buch, während die Hauptfeste des Kirchenjahres durchaus nicht in allen DG berücksichtigt sind. Prüfen wir die DG hinsichtlich der außerliturgischen Texte für die einzelnen Meßteile, dann müssen wir für den Wortgottesdienst feststellen, daß sie der hier sinngemäßen Haltung des bereiten Hörens nicht immer gerecht werden. Von einigen Ausnahmen abgesehen, ist es geradezu für die durchschnittlichen Meßandachten kennzeichnend, daß sie Schriftworte nur selten oder überhaupt nicht bringen. Dann und wann kommt es auch vor, daß nicht einmal die Überschriften Epistel und Evangelien dastehen, also dieser bedeutsame Teil der Katechumenenmesse ganz unter den Tisch gefallen ist. Sehr viele Meßandachten haben zwar einen eigenen Abschnitt für Epistel und Evangelium; aber sie bringen an dieser Stelle Gebete statt Schrifttexte. Angesichts dieser seltenen Verwendung von Schriftlesungen mutet es als bloße Theorie an, wenn die ersatzweise verwendeten Gebete die Bereitschaft und den Eifer für das Gotteswort beteuern. Bei der Opferbereitung sind die umschreibenden Texte im allgemeinen nicht vom Offertoriumsvers her bestimmt, sondern sie befassen sich mit dem Opfer Christi und unserem Mitopfern. Das eucharistische Hochgebet, wie es von den Akklamationen zur Präfation bis zum abschließenden Amen nach dem „Per ipsum . . ." im Missale als geschlossene Einheit vorliegt, tritt in keiner Meßandacht, auch nicht in den Meßgebeten der neuesten Bücher, klar als Einheit zutage. Fast überall treffen wir die der Liturgie völlig fremde Einteilung in Gebete vor und nach der Wandlung. Die Wandlung wird oft als eigener Teil sehr betont herausgehoben, andererseits kommt es vor, daß die Konsekration überhaupt in keiner Überschrift erscheint. Die gesunde Meisterregel der Liturgie, der gemäß im Hochgebet streng an der Gebetsrichtung auf den Vater hin festgehalten wird, wird in den Meßandachten der DG ständig durchbrochen. Eine weitere Eigenart dieser umschreibenden Kanongebete ist eine gewisse Überbetonung der Fürbitten. Besonders vor der Wandlung nehmen sie manchmal einen übergroßen Raum ein. Erst recht neigen die Meßgebete für die Verstorbenen dazu, in diesem Teil der Messe nur mehr an das Memento mortuorum zu denken. Im Kommunionteil der Meßandachten rechnen die DG — von einigen Büchern der letzten 20 Jahre abgesehen — nicht mit der sakramentalen Kommunion der Gläubigen bei der Messe; allenthalben ist die sogenannte „geistliche Kommunion" vorausgesetzt, und dementsprechend ist es in den Gebetstexten zu einer förmlichen Trennung von Messe und Kommunion gekommen. In den zwei Jahrzehnten nach dem Kommuniondekret Pius X. bahnte sich allmählich und zögernd eine Umstellung an. Man zog nun auch die Möglichkeit der sakramentalen Kommunion der Gläubigen in Erwägung und fügte die Gebete zur geistlichen Kommunion bei. Im DG Köln 1930, Limburg 1931, Münster 1932, Ermland 1938, Berlin 1939 ist der Durchbruch vollzogen. Die liturgienahen Meßtexte eignen sich alle für den sakramentalen, aber auch für den geistlichen Kommunionempfang. In den neuesten Büchern von Paderborn und Meißen wird die sakramentale Kommunion der Gläubigen als Normalfall gesetzt, die geistliche ist nicht ausgeschlossen.

Prinzipielle Überlegung und die nüchterne Feststellung, daß tatsächlich eine große Anzahl von Meßandachten in den DG den Anfordernugen der Liturgie nicht entsprechen, könnten zu der Ansicht führen, daß umschreibende Meßgebete sich überhaupt erübrigen ließen. Für das Volk, erst recht für die Kinder, ist eine Hinführung zur Liturgie jedoch nicht zu entbehren. Dem Volke müssen unter Umständen die inneren Vorgänge deutlicher erschlossen, theologisch schwere Texte verständlich umschrieben werden. Bedingung bleibt freilich, daß solche Umschreibungen zur wesensgemäßen Auffassung der Meßfeier wirklich hinführen. Manche Meßteile werden am besten nie umschrieben, z. B. das Kyrie, Sanctus, Agnus Dei, Pater Noster. In anderen Teilen, vor allem bei der Opferbereitung, vor und nach der heiligen Kommunion und während des Kanons können liturgienahe, freigestaltete Gebete wertvolle Hilfe bedeuten. Wenn die DG mit ihren Meßandachten dem Volke die Teilnahme an der Meßfeier erleichtern wollten, dann haben sie damit grundsätzlich einen richtigen Weg beschritten. Allerdings war bis in die jüngste Zeit der Abstand von der objektiven Norm der Liturgie oft zu groß.

Wenn wir fragen, welchen Platz der Ordo missae in den DG einnimmt, dann sehen wir, wie einerseits die jahrhundertealte Auffassung und Übung, den Ordinariumstext, besonders den Kanon, dem Priester vorzubehalten und für das Volk nur zu paraphrasieren, nachklingt, andererseits aber sich schrittweise eine andere Praxis durchsetzt. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts steht in fast allen DG der liturgische Meßtext, meist unter dem Titel „Messe, wie der Priester sie betet". Erst seit etwa 1900 kam auch der Kanon zur Geltung, wenn auch zunächst noch ohne die Konsekrationsworte. Den vollen Kanon mit den Konsekrationsworten enthalten die seit den dreißiger Jahren erschienenen DG, ausgenommen DG München 1934, das überhaupt kein Ordinarium bietet. Fast überall dort, wo ein Meßordinarium geboten wird, stehen auch die Propriumsteile eines Meßformulars dabei. Und zwar handelt es sich in den weitaus meisten Fällen um die Messe vom Fest der Heiligen Dreifaltigkeit, wohl wegen des allgemeinen, für die verschiedensten Gelegenheiten passenden Inhaltes. Im Fortgang der liturgischen Erneuerung ist das Interesse für unmittelbar liturgische Texte ständig größer geworden.

Zur grundsätzlichen Auffassung der Meßfeier in den DG ist zunächst zu sagen, daß bis in unser Jahrhundert herein die objektive Ordnung der Meßfeier nicht selten kaum beachtet, sondern lediglich als ein gewisser Rahmen angesehen worden ist, der mehr oder minder beliebig mit Gebeten ausgefüllt werden kann. Erst mit den Neuausgaben der DG seit 1930 setzte eine allmähliche Umbildung dieser schon im Terminus „Meßandacht" zum Ausdruck gelangenden Auffassung ein. Das gleiche gilt für die immer wieder wahrzunehmende Sicht der Messe als subjektive Frömmigkeitsübung. Oft genug war man sich nicht bewußt, daß man nicht anläßlich der Messe privat irgend etwas beten sollte, sondern daß sie als Gemeinschaftsfeier vollzogen werden müßte. Es bleibt die verantwortungsschwere Aufgabe der gegenwärtigen und künftigen DG, Volk und Liturgie nach langewährender Distanz zusammenzubringen, die Frömmigkeit des Volkes an Schrift und Liturgie auszurichten und unser Volk heimzuholen in den Kult des einen Mittlers Christus.

Selten kann man Dissertationen das Zeugnis ausstellen, daß sie sowohl der Wissenschaft als auch dem Leben dienen. Hackers Dissertation verdient dieses Zeugnis. Seine Arbeit ist ein erwünschter Beitrag zur Liturgiegeschichte und zugleich ein wichtiger Beitrag zur liturgischen Erneuerung des deutschen Katholizismus. Der Liturgiehistoriker wird bedauern, daß der Verfasser nicht wenigstens anhangsweise die DG Österreichs und der übrigen deutschsprachigen Gebiete in seine Untersuchung einbezogen hat. Die Praktiker der liturgischen Erneuerung werden an einigen Stellen bemängeln, daß der Verfasser allzusehr in der Feststellung des Tatbestandes steckengeblieben ist, ohne jeweils einen für die Normalgemeinde gangbaren Weg aus dem Dickicht der Liturgieferne aufzuzeigen.

Buchbesprechungen

Fries, Heinrich, Ist der Glaube ein Verrat am Menschen? Eine Begegnung mit Karl Jaspers. Pilger-Verlag, Speyer (1950), 71 S., kart. 2.— DM.

Die kleine Schrift von Fries bringt eine Auseinandersetzung mit der „Philosophie des Glaubens" von Jaspers, bei der die repräsentative Stellung dieses Philosophen betont ist. Seine Ausführungen gelten als Darstellung dessen, was heute gedacht und gelebt wird. Der in diesen Kreisen betonte Gegensatz von Philosophie und Glaube, von Offenbarung und Religion wird kritisch beleuchtet. Die Relativierung der Wahrheit, wie sie in den Gedanken Jaspers enthalten ist, wird herausgearbeitet und abgelehnt. Der Glaube bedeutet nicht eine Entlastung des Daseins auf Kosten der Wahrheit. Auch Christus und die Menschwerdung, die nach Jaspers Ansicht von der Philosophie her als eine in die Irre führende Absurdität bezeichnet wird, können nicht in dieser Weise aufgefaßt werden. Eine solche Philosophie der Religion würde eine Neugründung, eine Relativierung von Wahrheit und Christentum und damit deren Tod bedeuten. Der Verfasser stellt klar heraus, daß der Gedanke der Schöpfung eine bessere Begründung der Pflicht der Kultur bedeutet als die Absolutsetzung der Welt. Nur die Aufgabe des Lebens als Entscheidung über die Ewigkeit stellt die Welt und das Leben wirklich hoch —, viel höher, als die falsche Verabsolutierung der vergänglichen Größen.

Bamberg — Ludwig Faulhaber

Fries, Heinrich: Nihilismus. Die Gefahr unserer Zeit. Schwabenverlag, Stuttgart, 1949, geb., 113 S.

Der Verfasser erblickt aus reicher Erkenntnis des Menschen von heute heraus die Gefahr unserer Zeit im Nihilismus und spricht vom Nihilismus des Geistes, des Herzens und der Person.

Äußerlich ist die Situation unserer Zeit gezeichnet durch Schutt und Asche, durch Ruinen und Trümmerfelder. Aber das alles ist nur ein schwaches Bild der Vernichtung auf dem Gebiete des Geistes. Die Menschen von heute sehen den Einbruch des Nichts auf und in allen Gebieten und orientieren an dieser Grundtatsache ihre Haltung; wenigstens die Mehrheit der heute lebenden Menschen. Hinsichtlich der Frage nach dem Sinn des Daseins sind sie durchweg Pessimisten, erblicken das Ziel im Untergang und lassen die Dinge nur noch geschehen.

Im Kampf gegen diese Haltung der Verzweiflung muß eine Überwindung des Nihilismus gesucht werden. Die wenn auch noch so schlimme Diagnose verlangt nach der Therapie. Für diese Überwindung muß als Grundlage eine Seins- und Wertordnung angenommen werden, die jenseits der Willkür des Menschen liegt und auf die der Mensch in seinem Tun hingeordnet ist. Gott ist die Voraussetzung des Menschen, der ohne Gott weder möglich noch verständlich ist. Der Mensch muß den Mut haben, den nihilistischen Existentialismus zu entlarven und das sich Abfinden mit dem angeblich Unabänderlichen als Schuld und Verrat des Geistes zu bezeichnen.

Für den christlichen Glauben bedeutet der moderne Nihilismus des Geistes eine Verschüttung und eine Preisgabe des Menschen und ist eben damit unmenschlich.

Als Folge des Nihilismus des Geistes wird der Nihilismus des Herzens und der Person dargestellt. Der Hochmut hat den Menschen, der wie Gott sein wollte, unter den Menschen erniedrigt und darum steht vor dem Menschen die Aufgabe, dafür zu sorgen, daß das Herz wieder echt menschlich werde; ohne Gott waren die Menschen, nach einem Wort des Apostels Paulus, herz- und erbarmungslos. Die Person muß wieder Entscheidung und Verantwortung auf sich nehmen, statt unterzugehen in dem großen gespenstischen und mächtigen „Es", statt sich bloß einzufügen in das unpersönliche und anonyme „Man", statt zu verschwinden vor dem Apersonalen. Die eigene Überzeugung muß wieder den Platz erobern, den heute weitgehend die anonyme Meinung, das Schlagwort und die Propaganda einnehmen. Nur so kann der Mensch seine Seele wieder finden.

Die paar Gedanken aus dem wertvollen Buche von Fries, die nur skizzenhafte Andeutungen sein wollen, mögen die Aktualität dieser Darlegungen dartun und viele

Leser nach dem Büchlein greifen lassen. Das Büchlein bedeutet die offene Wahrheit über die Lage des Menschen und das ernste Bestreben, durch die Erkenntnis dieser Wahrheit den Menschen wieder aus der Krise auf den Weg des Lebens zu führen.

Bamberg — Ludwig Faulhaber

Spülbeck, Otto: Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft. Sechs Vorträge über Grenzfragen aus Physik und Biologie, Morus-Verlag, Berlin, 1948, geb. DM 6.—.

In einer für Leser mit guter Allgemeinbildung verständlichen und vorbildlichen Form wird in den vorliegenden Vorträgen das Weltbild der modernen Naturwissenschaft dargestellt. Dabei sind die neueren Wandlungen auf dem Gebiete der Physik sowohl als auch dem der Biologie besonders betont. Die Beziehungen zwischen dem Denken des Christentums und dem der Naturwissenschaft haben mit diesen Wandlungen eine gewisse Veränderung erfahren.

Der Abbau der klassischen Physik und die radikale Änderung der Auffassung über Wesen und Wert der Naturgesetze bilden den Kern der Darstellung des modernen physikalischen Weltbildes. Genaue Angaben über die verschiedenen Zeiten eines Vorganges können wir in den bloß statistischen Gesetzen — das sind alle empirischen Gesetze — nicht sehen. Durch diese Erkenntnis sind viele Sperren gefallen, die man im Namen der Naturwissenschaft gegen die Möglichkeit beispielsweise des Wunders und der Freiheit des menschlichen Willens immer und immer wieder aufrichten zu müssen glaubte. Freilich hat auch die heutige Situation ihre Schwierigkeiten, die eigens herausgearbeitet wurden.

Bei der Darstellung des biologischen Weltbildes werden das Wesen und die Eigenart des Lebendigen, sowie die Entwicklungslehren und das Stammbaumproblem der modernen Biologie behandelt. Der Vitalismus ist überall als das tragende System bezeichnet. Driesch und seine Schule (im weitesten Sinne) kommen dauernd zu Wort.

Die Ausführungen über das biologische Gebiet können als ausreichende Einführung in den heutigen Stand der Frage bezeichnet werden. Die philosophische Behandlung der einzelnen Probleme bleibt ab und zu hinter der naturwissenschaftlichen zurück.

Bei der Behandlung der Fortzeugung der ersten Menschen im Schlußvortrag über den Schöpfungsbericht der Bibel ist eigens betont, daß wir nicht wissen, ob schon im Paradies mehrere Kinder da waren (S. 127). Dieser Gedanke führt in der Folge zu schwierigen Spekulationen über die Erbschuld, so daß eine solche Problematik m. E. in populären Vorträgen am besten unerwähnt bleibt, zumal sie für die Gestaltung der Weltauffassung keine weitere Bedeutung hat.

Bamberg — Ludwig Faulhaber

Hünerbein, Albert: Die religiöse Unlust, ihre Ursachen und ihre Bekämpfung. Eine religionspsychologische Untersuchung, Pilger-Verlag Speyer, 1949. Geb. DM 3.80. 115 S.

Auf den ersten Blick ist man vielleicht versucht, den Titel des vorliegenden Buches umzuändern und von der Unlust an bestimmten religiösen Größen oder an der Religion überhaupt zu sprechen. Diese Unlust bedeutet ja nach der Ansicht des Verfassers selbst ein Etwas, das religiös ermattend wirkt, müßte also vielleicht fast gegenreligiös genannt werden. Auf der anderen Seite aber kann religiöse Dürre unter manchen Umständen auch eine Läuterung und damit eine religiöse Förderung bedeuten.

Das Büchlein gibt eine Darstellung der subjektiven und objektiven Ursachen der „religiösen Unlust" und — als fast selbständigen Schlußteil — therapeutische Winke.

Subjektiv wird die religiöse Unlust als Abfall von bestimmten religiösen Hochlagen (Hochgefühlen) verstanden und auf Kontrastwirkung wie auf zu starke Beanspruchung der Aufmerksamkeit zurückgeführt. Ein fruchtbarer Nährboden für religiöse Unlust wird in besonderen psychologischen Veranlagungen gesehen, in Mißverhältnis zwischen Begabung und den konkreten Lebensverhältnissen.

Merkwürdiger ist die Aufzählung einer Reihe von objektiven Ursachen der religiösen Unlust. Als solche werden genannt: die Heilige Schrift, die Kirchenlehre, die Frömmigkeitsäußerung und das christliche Leben. In diesem Abschnitt scheinen mir die Formulierungen vielfach überspitzt; denn sonst wäre die Bezeichnung der

Bibel und der Kirchenlehre als objektive Grundlage der religiösen Unlust kaum möglich. Die Überspitzung ist aber allem Anscheine nach als methodisches Hilfsmittel aufgefaßt, um die Aufmerksamkeit auf bestimmte Gefahren zu lenken, die letztlich doch wieder von der subjektiven Seite her für das religiöse Leben drohen. Nicht die Schrift an sich, sondern die Distanz zwischen Schrift und dem modernen Menschen und die Schwierigkeit des Sich-Einlebens in das Zeit- und Ortskolorit stehen bei der Abhandlung in Frage. Auch bei der Kirchenlehre kann es nicht die Wahrheit an sich sein, die als Quelle der religiösen Unlust aufgefaßt wird, sondern allenfalls Unkenntnis, schlechte Darbietung, Schablonisierung. Ähnlich ist auch das christliche Leben nicht in sich schwer zu ertragen, sondern nur allenfalls durch den Kampf des Verlangens nach Buntheit und Abwechslung, wie er durch die Erbschuld im Menschen entfesselt scheint. Die therapeutischen Winke nennen schon bekannte Mittel gegen die religiöse Unlust: Einen starken Willen, die Vermeidung der Langeweile, einen christlichen Leichtsinn, und vor allem Stille und Geduld werden angewendet werden müssen, um religiöse Trockenheit und Unlust zu bekämpfen und zu vermeiden.

Bamberg Ludwig Faulhaber

Hünerbein, Albert, Erlebnisweisen des Christlichen. Religionspsychologische Untersuchungen. Pilger-Verlag, Speyer (1949), geb. 4.60 DM.

Die vorliegende Abhandlung wird ausdrücklich als religionspsychologisch bezeichnet, so daß man eine vollständig erschöpfende Theologie oder auch Metaphysik der in Frage stehenden Größen nicht erwarten kann. Der Verfasser stellt die „Widerstreitserlebnisse" im christlichen Bewußtsein dar. Solche Widerstreite entstehen im Verhältnis zu Gott, zur Welt, zur Kultur, zum Glauben und zur Ethik. Die Darstellung der einzelnen Widerstreitspaare kann als gut bezeichnet werden. Bei der Behandlung der Widerstreitserlebnisse des Christen im Verhältnis zu Gott freilich bleiben die Gegensätze: Fügung und Zufall, Vorsehung und Freiheit, Natur und Gnade problematisch. Auch bei den Antinomien bezüglich der Glaubenslehre dürfte tiefer gegraben werden.

Der zweite Abschnitt behandelt die Gefahr der Tiefe, betont den Gedanken, daß bei tieferer Erfassung bisweilen auch größere Schwierigkeiten aus Pflichtkollisionen und Gegensatzerlebnissen entstehen. Rein beschreibend, wie es in der heutigen Psychologie vielfach üblich ist, werden die Sinne und Zustände als Zugänge zu mystischen Hochgefühlen (Tröstung) dargestellt.

Als Zeichnung bestimmter religiöser Typen, je nach Betonung des einen oder anderen der Gegensätze, ist das Büchlein wertvoll und kann für die Religionsphilosophie manche Anregung bieten.

Bamberg Ludwig Faulhaber

Hauck, Friedrich: Theologisches Fremdwörterbuch, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1950.

Das Theologische Fremdwörterbuch von Friedrich Hauck ist neuartig und kann als eine im allgemeinen zuverlässige Hilfe bei Lektüre und Studium bezeichnet werden. Es wird freilich immer wieder schwierig sein, auch in den angrenzenden Gebieten der Theologie, wie Philosophie, Philologie, Religionsgeschichte und Psychologie, und besonders auch bei Behandlung des Begriffsschatzes anderer Bekenntnisse immer die volle Genauigkeit zu treffen. Ich kann mir nicht denken, wie der Verfasser beispielsweise dazu kommt, das De profundis als einen Teil der römischen Totenmesse zu bezeichnen. Unter dem Stichwort „Meß-Stipendium" ist es wohl nicht ganz richtig, dem Geber desselben ohne weiteres den Titel „Stifter" zu geben. Eine genaue Auskunft würde zwischen Stiftungsmessen und Manualmessen unterscheiden müssen. Dies nur zwei Beispiele als Beleg für das obige Bedenken.

Bamberg. Ludwig Faulhaber

Staerk, Wilhelm, Die Erlösungserwartung in den östlichen Religionen, Stuttgart und Berlin 1938, XVII und 542 S.

Dieses Buch bedeutet eine außerordentlich inhaltsreiche und gelehrte Ergänzung und Erfüllung der theologischen Studien des gleichen Verfassers „Soter. 1. Teil: Der biblische Christus" (Gütersloh 1933, Beiträge zur Förderung der christlichen

Theologie 2/31). Ihnen gegenüber befindet sich die wissenschaftliche Erörterung in einer schwierigen Lage. Die Besprechungen in den kritischen Zeitschriften bringen, soweit ich das jetzt überschaue, in der Hauptsache neben der Herausstellung der Leitgedanken Staerks mehr Fragen als Lösungen, wie das bei der Vielschichtigkeit des aufgeworfenen Themas und der gebotenen Kürze einer Zeitschriftenbesprechung nicht anders zu erwarten ist. Wenn es nun schon nicht möglich ist, dem wissenschaftlich Geschulten auf das Buch Staerks und seine Anliegen eine knappe Antwort zu geben, wie viel schwerer wird es sein, einem zwar allgemein und religiös gut Gebildeten, aber nicht theologisch, religionsphilosophisch und religionsgeschichtlich Erfahrenen Aufschluß zu erteilen?

Und doch kann das nicht beiseite geschoben werden. Denn die Fragen: Was ist Erlösung? Wer ist Christus? Wie verstehe ich die Bibel? gehen alle Christen, um nicht zu sagen alle Menschen, an. Dazu kommen noch andere, gerade heute laut gewordene Fragen: Wie verhalten sich Formensprache und substantieller Gehalt? Was ist das Wesen der Offenbarung, und was ist das Wesen des Mythos? Wo liegen die Grenzen zwischen Philosophie und Religion, Geschichte und Mythos, natürlicher und übernatürlicher Offenbarung?

Erlöser und Erlösung — um darüber zu handeln, wie es durch Staerks Buch und nicht nur durch das seine nahegelegt wird, ist es aber nicht nötig, den ganzen Komplex theologischer, religionswissenschaftlicher und philosophischer Gedanken aufzurollen, die dem wissensgewaltigen Professor vertraut sind und die in der Tat beachtet werden müssen, wenn in Zukunft ein erschöpfendes Werk über das Thema geschrieben wird. Das kann freilich so bald nicht geschehen, so wenig wie über das Opfer, das Priestertum oder den Mythos. Ist uns Menschen überhaupt vergönnt, den ganz großen Werten und Wahrheiten anders als nach dem Gesetz des Gegensatzes im Sic-et-non oder höchstens in langsam steigender „schraubenförmiger" Geistesbewegung näherzukommen, um das Schauen doch erst der Gnade in einem anderen Äon zu verdanken? Jedenfalls hat Staerk lange nicht alles berücksichtigt, was man wissen möchte, wenn die Erlösungserwartung des Christentums im Zusammenhang mit den anderen Religionen geprüft werden soll. Und doch ist schon die Fülle dessen, was St. heranziehen zu müssen glaubt, so gewaltig, daß er nicht völlig die Herrschaft darüber gewinnt, und seine Resultate nach seitenlanger Stoffdarbietung sind nicht selten so unsicher, unscharf und dürftig, daß man versucht ist, auszurufen: Lasciate ogni speranza!

Ein Beispiel: „Die Flucht nach Ägypten (Mt 2) beruht wohl zunächst auf dem biblischen Entwicklungsschema. Der neue Soter (Moses-Christus) steigt aus dem Chaos (Ägypten-Unterwelt) als Sieger und Bringer des Kosmos (Israel) auf. Das ist ja auch der Sinn des im Schriftbeweis verwendeten Prophetenwortes Oseas 11, 1 (vgl. auch Num 24, 8). Aber es ist nicht unmöglich, daß bei diesem novellistischen Einzelzuge noch andere Motive mitschwingen: bedeutsames Vorspiel der Hadesfahrt des Soter (Tammuz-Motiv); kalendarisches Motiv (Befreiung vom Winterdrachen = Horus-Motiv)." (S. 372[1].) Mehr als einer wird wie Alfred Bertholet („Theologische Blätter" 1940, 2/3) solche Sätze als einen Greuel empfinden.

Ich werde mich hüten, den Leser tiefer in den Urwald solcher religionsgeschichtlicher „Entsprechungen" zu locken. Aber ich will auch keinen Zweifel darüber lassen, daß man sich nicht mit einer souveränen Handbewegung jeder Religionsvergleichung entschlagen kann. Dabei ist die Aufgabe für uns Katholiken noch viel umfänglicher als für den Protestanten. Handelt es sich doch bei uns nicht nur darum, die protokanonischen Bücher als Wort Gottes über menschliches Wissen und Irren zu stellen, sondern auch die deuterokanonischen Bücher und ebenso die Tradition und die Lehre der Kirche als getreue Interpreten der Offenbarung zu bejahen. Wir können uns auch nicht auf den radikalen Weg der „dialektischen Theologie" begeben, und ich halte selbst den Weg der neuerwachten evangelischen Worttheologie (wie sie das große „Theologische Wörterbuch" von Kittel in vielen Schattierungen wiederspiegelt) für nicht restlos zum Ziele führend. Nein, ich stehe zu der Meinung, für die ich große katholische Namen anführen kann, daß Natur und Übernatur nicht auseinandergerissen werden dürfen und daß die Natur ohne Gewaltstreich und ohne Verletzung geoffenbarter Wahrheiten als Vorstufe, Bild und Gehilfin der Übernatur betrachtet werden kann. Eben deshalb bekenne ich mich zur vergleichenden Religionsgeschichte oder besser gesagt zu einer Religionswissenschaft, die „nichts haßt von dem, was

geworden ist", entsprechend dem Heilandsruf: „Ich bin gekommen, zu suchen, was verloren war."

Damit spreche ich ein großes Wort gelassen aus, und ich muß mir eingestehen, daß ich in diesen Zeilen nur Richtpunkte — in Anschluß und Gegensatz zu Staerk — nennen kann. (Ich verfolge mein Ziel genauer in der Schrift „Gloria Dei. Die religiösen Werte der Menschheit in religionsvergleichender Schau." Würzburg, Beckersche Universitätsdruckerei.)

1. Sind die Gedanken der Bibel über Erlöser und Erlösung in den Rahmen der Religionsgeschichte zu stellen, dann ist nicht einzusehen, warum man sich auf die „östlichen Religionen", auf Ägypten, Kanaan, Phönizien, Babylonien, Persien, Indien, Hellenismus und Judentum beschränken soll, um so weniger als sich St. nie darüber klar wird, was er mit seinen „Entsprechungen" und seinem „Schema" erreichen will. Es ist unverständlich, wie St. seine Religionsvergleichung eine „einheitliche" rühmen kann. Auf der einen Seite will er doch den geschichtlichen Ort der mythischen Formensprache suchen, die das Neue Testament beherrscht, auf der anderen Seite sagt er dutzendemal, daß die Entsprechungen eben doch nicht ganz entsprechen und im Grunde gar nicht den geschichtlichen Quellort der biblischen Ideen anzugeben brauchen. Nimmt man dazu, daß sich Männer wie Greßmann, Reitzenstein, Otto, E. Meyer, Clemen — viele andere, auch Staerk, sind in verschiedenem Grade beizuzählen — selbst ununterbrochen wandelten und eher unsicherer statt überzeugter in ihren religionsgeschichtlichen „Erklärungen" wurden (vgl. z. B. Staerk S. 422 ff über das Menschensohn-Problem), dann wird man nur darin bestärkt, daß die Aufgabe der Religionsvergleichung eine andere sein muß, als Geschichte zu „machen" und die Bibel zu „erklären". Gewiß ist es unabweisbar, den Einfluß der Umwelt auf die Bibel zu erkunden — ebenso aber auch den Einfluß der biblischen Religion auf ihre Umwelt! —, jedoch ist das nur eine Teilaufgabe und bleibt aus vielen Gründen Stückwerk und nur zu oft unfruchtbar. Die Religionsvergleichung kann mehr leisten.

Ihre vornehmste Aufgabe scheint zu sein, die Güter, Werte und Unwerte (Sünde!), die uns die Offenbarung übermittelt, durch die ganze Menschheitsgeschichte zu verfolgen, zu zeigen, daß der Gott, der sein Volk auserwählt und seinen Sohn uns gesandt, sich auch im Heidentum nicht unbezeugt gelassen hat, daß Licht und Schatten in den Religionen durch die Offenbarung schärfer hervor- und auseinandertreten, daß aber auch die Werte, die wir als Kinder der Katholischen Kirche in Gnaden besitzen, durch Zusammenhalt mit dem Suchen, Beten und Opfern der nichtchristlichen Menschheit an Lebendigkeit und Einsichtigkeit gewinnen. Konkret gesprochen: Wird unser Dank für die Erlösung und den Erlöser nicht wärmer und wissender sein, wenn wir sehen, wie die Menschheit allenthalben Erlösung von Sünde, Schuld und Not erwartet, wenn wir den Tiefsinn des Mahayana, die Kraft des Amida-Buddhismus, die oft ergreifenden Heilbringermythen, den keineswegs nur im vorderen Orient verehrten göttlichen Menschen verläßlich und eingehend kennenlernen? Ich habe einen religionsvergleichenden Versuch dieser Art in der oben genannten Schrift „Gloria Dei" gemacht, und er ist durchaus nicht der erste. (Ich verweise z. B. auf den Aufsatz Heilers „Die Frage nach der Absolutheit des Christentums im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte", Eine hl. Kirche 1938, 11/12, oder auf die Verwendung der Religionsgeschichte in Hessens „Die Werte des Heiligen" 1938.)

2. Im Grunde geht es bei den „Entsprechungen", „Anklängen", „Beziehungen" religiöser Begriffe und Symbole, von denen wir in der St. nahestehenden Literatur so viel hören, um eine Sache, die die Ethnologie so formuliert: Elementargedanke (Völkergedanke) — Konvergenz — historischer Zusammenhang. Besonders unter dem Eindruck der sog. kulturhistorischen Methode der Patres Wilhelm Schmidt und Wilhelm Koppers ist darüber in der ethnologischen Wissenschaft eine lebhafte Diskussion entstanden, und es hat sich in ihr herausgestellt, wie wichtig für alle hier fälligen Entscheidungen die Religionspsychologie ist. Das gewaltige Material, das St. aus besten Quellen für das Thema Erlöser und Erlösung in den östlichen Religionen vorlegt, braucht eine Vielzahl von Bearbeitern. Jeder tut gut, zuerst einmal die allgemeine Diskussion über Selbständigkeit, Konvergenz und Wanderung religiöser Motive zu berücksichtigen.

3. Die christliche Religion ist nicht so an das Wort gebunden, wie es die evangelische Wort-Gottes-Theologie will. Sie hat einen kosmischen Zug. Paulus und Johannes

deuten ihn schon zur Genüge an, die ganze griechische Theologie und Mystik kennt ihn, der Cusaner, Ekkehart, und viele andere katholische Abendländer pflegen ihn. Möge er nicht verlorengehen! Gewiß, ihn richtig gegen Mystizismus und Heterodoxie abzugrenzen, ist ein kühnes und schweres Werk, aber auch ein frommes. „Wage es, Geist zu sein, Wahrheitsauge, Vollbringer der Vollkommenheit!" (Schell).

4. Damit kommen wir zum aktuellsten Punkt, zum Mythos im Verhältnis zur geschichtlichen Offenbarungsreligion. Bei St. bleibt als unmythisch in der biblischen Religion, als ihre Substanz nur die erlösende Sünderliebe Gottes, die durch das Wort und das Werk des einzigen Sohnes die Gemeinde der Gotteskinder aus aller Welt schafft (vgl. Wikenhauser, „Theologische Revue" 1940, 9/10, 203). Kein Religionsphilosoph, kein Theologe wird es mir verdenken, wenn ich hier in eine Kritik der Auffassung Staerks und überhaupt des mythischen Denkens im Verhältnis zur Offenbarung nicht eintrete. Möge sich nur jeder Wissende eingestehen, wie unentrinnbar er auf das Mythosproblem stößt in jeder tieferen Besinnung auf das Wesen der Religion, der Offenbarung und der Mystik. Entscheidend ist die Stellung zum mysterium incarnationis. Dies aber bedeutet Menschwerdung der in ihrem Selbstand nicht veränderten zweiten Person des dreieinigen Gottes. Für diesen christlichen Begriff und Wert gibt es in der Religionsgeschichte keine „Entsprechung". Gerade Staerk, der sie sucht, muß es bestätigen (vgl. S. 218 ff, 259, 282, 497). Gleichwohl scheint es mir ein Gebot der Stunde, das mythisch-symbolische Denken in der katholischen Religionsphilosophie nicht nur wie bisher abstrakt, unter Vermeidung konkreter, sich aufdrängender Fragestellungen, und nicht nur polemisch zu behandeln.

Es darf zum Schluß nicht verschwiegen werden, daß Staerk die letzte Entscheidung über den religiösen Gehalt der Bibel nicht der Religionsgeschichte, sondern der biblischen Theologie einräumt und daß er wiederholt scharf betont, nur die Ausdrucksformen, nicht aber das Wesen der biblischen Erlösungslehre (in seinem Sinn, wie oben angegeben), könne mit fremden religiösen Weltanschauungen in Vergleich gesetzt werden.

Landsberg/Lech. A. Anwander

Anmerkung der Schriftleitung: Nach Abfassung des obigen Berichtes ist von S. Mowinckel eine Kritik des Staerkschen Buches in den „Studia Theologica" (s. MThZ I, 2, 116) erschienen.

Seppelt, Franz Xaver, Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. 5. Auflage. 56—65. Tausend. München. Kösel-Verlag. 1949, Gr. 8°. 450 S. DM 18.—.

Seppelts einbändige Geschichte der Päpste hat keine Empfehlung mehr nötig. Schon bei ihrem ersten Erscheinen in der Sammlung Kösel auf eine wissenschaftlich feste Grundlage gestellt, ist sie von Auflage zu Auflage immer mehr ausgereift, immer brauchbarer geworden und darf heute dank ihrer Zuverlässigkeit, ihrer Sachlichkeit, ihrer unbestechlichen Wahrheitsliebe, ihrer klaren und ansprechenden Darstellung als eine der besten Papstgeschichten, ja geradezu als vorbildlich gelten. Die neue fünfte Auflage ist wieder mit aller Gewissenhaftigkeit auf den heutigen Forschungsstand gebracht und bis zur Gegenwart weitergeführt. Auch der Verlag ist mit dem Werk gewachsen. Die vielfach unzulängliche frühere Bebilderung ist schon bei der letzten Auflage beseitigt worden. Manche Bilder, die nur eine sehr entfernte Beziehung zum Papsttum haben (Tassilokelch, Tutilotafel), können noch ausgewechselt werden. Die Bildbeschriftung wünscht man sich manchmal etwas genauer; bei Bild 12 und Bild 65 wäre z. B. dem Nichtfachmann ein Dienst getan, wenn dem Künstlernamen (Pannini, Barbault) die Lebenszeit (1691/2—1765; 1705—1766) beigefügt würde. Das Papier wünscht man sich um ein paar Grade besser und den Preis trotzdem nicht höher. Es bedarf also nicht mehr viel, bis wir Kösels einbändiger Papstgeschichte auch in der Ausstattung die Bezeichnung vorbildlich geben können.

Dillingen a. d. D. Friedrich Zoepfl

Görres, Ida Friederike, Die siebenfache Flucht der Radegundis. 4. Auflage. Frankfurt a. M. Verlag Josef Knecht. Carolusdruckerei. 1949. 8°. 251 S.

Der Historiker — das ungefähr ist die Meinung der Verfasserin — in allen Ehren! Allein zu einem tieferen Verständnis, zu einer erschöpfenden Wesensdeutung und vor allem zu einer wirklichen Verlebendigung alter Heiligenlegenden reicht seine vor-

wiegend kritische und verstandesmäßige Einstellung nicht hin. Dazu bedarf es dichterischer Seherkraft und eines mitschwingenden Herzens. So ruft I. F. Görres einen Dichter, einen Historiker und die ebenso empfindsame wie gescheite Agathe zusammen und läßt durch diese drei in sieben abendlichen Gesprächen ein Bild der heiligen Merowingerkönigin und Nonne Radegundis herausarbeiten, das den Menschen von heute und besonders den religiösen Menschen ansprechen soll. Daß dieses von Verstand, Phantasie, Gefühl und einer meisterhaften Sprache geformte Bild auf die Gemüter tatsächlich Eindruck macht, können wir daraus ersehen, daß dieses Radegundisleben seit seinem ersten Erscheinen 1937 bereits die vierte Auflage erreicht, allerdings auch schon ein paarmal den Verlag gewechselt hat. Der Historiker wird sich durch diesen Erfolg nicht aus der Fassung bringen und vor allem nicht aus seiner Bahn drängen lassen. Auf dem Wege, den I. F. Görres einschlägt, kommen wir nur vom Regen in die Traufe. An die Stelle der alten mirakulösen Heiligenlegende tritt der neue Heiligenroman. Und wir wollen und müssen doch zur Heiligengeschichte kommen. Damit nur dienen wir der Wahrheit und dem Menschen von heute und morgen.

Von Schelting, Alexander: Rußland und Europa im russischen Geschichtsdenken. A. Francke AG. Verlag, Bern, 1948. 404 S.

In dem Maße, in dem die ökonomisch-politische und geistig-kulturelle Auseinandersetzung zwischen Ost und West stärker, erregter, umfassender wird, wäre eine zunehmende Vertiefung, ein sich verstärkendes Eindringen in das Wesen der Welt des Ostens, in die Entwicklung, die Ursprünge der gesellschaftlich-ökonomischen Struktur Rußlands, besonders aber in die Grundlagen des philosophischen, historischen, religiösen Denkens in Rußland bis hin zum Kommunismus Lenin-Stalinscher Prägung ein dringendes Erfordernis. Es fehlt nicht an weitläufigen Darstellungen, die im Westen Europas in den letzten Jahren über die russische Geistigkeit, die „russische Seele", wie manche Forscher sich auszudrücken belieben, geschrieben wurden. Ein Teil dieser Darstellungen, wie Hans v. Eckardts „Russisches Christentum" (München 1947) ist in der wissenschaftlichen Argumentation nicht durchwegs einwandfrei. Das in diesem Zusammenhang zu nennende Buch von Walter Schubart „Europa und die Seele des Ostens" (Luzern 6., 7. Aufl. 1947) bietet mannigfache Anregungen, ist jedoch quellenmäßig zu wenig unterbaut. Eigenwillige, tiefschürfende Gedanken hat Nikolaj Berdjajew über das russische Geistesleben, über den Weg Rußlands zum Kommunismus ausgesprochen (hier ist vor allem zu nennen „Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus", Luzern, 1937).

A. v. Schelting, Soziologe und Kulturphilosoph, hat uns jetzt mit seinem Werk „Rußland und Europa im russischen Geschichtsdenken" die Möglichkeit gegeben, weiter und tiefer in ein Teilgebiet des russischen geistigen Lebens, in die russische Geschichtsphilosophie einzudringen als es bisher möglich war. Infolge der engen Verflechtung dieses Geschichtsdenkens mit der russischen Religionsphilosophie und den übrigen Komponenten des russischen Geisteslebens, seien es Metaphysik, Literatur, Kulturgeschichte, Wissenschaftsgeschichte, Soziologie, sei es politisches Denken, gehen die Darlegungen v. Scheltings in ihrer Bedeutung weit über den Rahmen einer rein geschichtsphilosophischen Untersuchung hinaus.

Es handelt sich für den Verfasser weniger darum, eine neue „Wesensdeutung" Rußlands zu geben, vielmehr ist ihm darum zu tun, das in Westeuropa nur wenig bekannte Material zur geschichtsphilosophischen Selbstinterpretation Rußlands vorzubringen und dabei das größte Gewicht auf die Anschauungen der russischen Geschichtsphilosophen über Rußlands geistiges, religiöses, historisches und politisches Verhältnis zu Westeuropa zu legen, bildet doch das Thema „Rußland und Europa" geradezu den Angelpunkt der russischen Geschichtsphilosophie. Der Verfasser nimmt dieses Geschichtsdenken in seiner Tatsächlichkeit, ohne es auf sachlich-historische wie logische Richtigkeit zu prüfen, verfolgt das in der russischen Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck kommende russische Geschichtsbewußtsein in einigen seiner tiefgreifenden Wirkungen und versucht es zum erstenmal, eine „verstehende" historisch-soziologische „Zurechnung" zu geben. Umfangreiche Zitate aus den Werken der maßgebenden russischen Geschichtsphilosophen (soweit diese Werke in französischer Sprache geschrieben sind, werden die Zitate großenteils im französischen Original gebracht) erhöhen den quellenmäßigen Wert des Buches.

Besonders eingehend befaßt sich v. Sch. in der Darstellung des Gegenstandes mit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis zu den sechziger Jahren, die mit dem Krimkrieg und der darauffolgenden Epoche der inneren Reformen einen gewichtigen Einschnitt in der geistig-politischen Entwicklung Rußlands bilden, er geht aber auch auf die Entwicklung der Geschichtsphilosophie in der zweiten Jahrhunderthälfte ein und streift deren Ausläufer bis in die neuere Zeit.

So verschieden in Rußland Westler und Slawophile, darüber hinaus ein F. Dostojewskij, N. Danilewskij, Wl. Solowjow, L. Tolstoj, S. Bulgakow, D. Mereschkowskij, N. Berdjajew u. a. die bis auf die Gegenwart das russische Denken beherrschende Frage nach dem Verhältnis Rußlands zu Europa auch beantworteten, so verschieden auch die Folgerungen für die historische Bestimmung Rußlands waren, die sie mit dieser Antwort zogen, in einem stimmten sie überein, sie waren tief überzeugt von der wesenhaften geistigen Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit zwischen Rußland und Europa. Nicht von allem Anfang an war diese Überzeugung so stark ausgeprägt. Ein Ereignis im geistigen Leben Rußlands sollte mit plötzlicher Wucht die dann nicht mehr endenwollende Diskussion über das Thema „Rußland und Europa" heraufbeschwören: Es war die Veröffentlichung des 1829 geschriebenen „Ersten Philosophischen Briefes" von Peter Ja. Tschaadajew im Jahre 1836 in der Moskauer Zeitschrift Teleskop (der Brief ist im Original französisch geschrieben).

Die Zeitgenossen berichten übereinstimmend von der unerhörten Wirkung des Briefes in Rußland. Allgemeine Ablehnung, ja Empörung schlug dem dem Adel entstammenden, in hohen Adelskreisen verkehrenden Verfasser entgegen. Hatte er doch in einem Augenblick, in dem die russische Politik ausgesprochen reaktionär war und die, auch von den Gebildeten in zunehmendem Maße anerkannte, Formel „Selbstherrschaft, Orthodoxie, Volkstum" zur Richtschnur ihres Handelns machte, die unglaublich kühnen Thesen verkündet:

1. Die Zukunft Rußlands, das keine echte Geschichte besitze, könne nicht auf eigene Tradition gestellt werden; 2. die byzantinisch-russische Orthodoxie sei eine „entstellte Idee" des Christentums und trage die Schuld an Rußlands Geschichts- und Kulturlosigkeit, vor allem, weil sie Rußland von der kulturellen Entwicklung des von Rom geführten Westeuropas ausgeschlossen habe; 3. aus einer barbarischen Fremdherrschaft heraus und mit deren Mängeln behaftet sei die russische Staatlichkeit erwachsen; 4. nur die von Peter d. Gr. versuchte Europäisierung könne Rettung bringen, wenn Rettung überhaupt noch möglich sei.

Der Brief, der als reine negative Reaktion auf den Dekabristenaufstand des Jahres 1825 aufzufassen ist, zeigt, wie diesem russischen Denker die Problematik der Europäisierung Rußlands zum Bewußtsein gekommen ist. Für den „Europäer" Tschaadajew aber gibt es nur eine einzige Lösung des Problems: Wenn Rußland eine andern zivilisierten Völkern vergleichbare Lebensstellung gewinnen will, dann muß es gewissermaßen den Entwicklungsgang des Menschengeschlechts noch einmal für sich wiederholen. Jener geistige Lebenskreis aber, so erklärt Tschaadajew weiter, in dem allein die Menschheit zu ihrer endgültigen Bestimmung gelangen könne, sei das Ergebnis des Einflusses, den unter den Völkern des Westens die Religion ausgeübt habe. Da aber gerade die Schwäche des Glaubens, die Unvollkommenheit des Dogmas die Russen bisher außerhalb jener universellen Entwicklung gehalten und in die Kategorie jener Völker versetzt habe, die nur indirekt und nur sehr spät an der vollen Entwicklung des Christentums teilhaben sollten, müsse versucht werden, den russisch-orthodoxen Glauben mit allen möglichen Mitteln zu beleben, denn das Christentum habe im Westen alles bewirkt. Das wahre Christentum aber ist für Tschaadajew der Katholizismus.

Die öffentliche Meinung, mit sehr geringen Ausnahmen, die hier vielleicht zum erstenmal in der geistig-politischen Geschichte Rußlands als wirkende Tatsache in Erscheinung tritt, hat die Verurteilung des Briefes durchgesetzt. Hatte doch Tschaadajew die Orthodoxie herabgesetzt und der russischen Nationaltradition jeden Wert abgesprochen. Allzu schwere Strafe trifft ihn nicht. Sein Brief aber wird mehr denn je gelesen, endlose Diskussionen knüpfen sich daran, in denen die einzelnen Richtungen sich abzuzeichnen beginnen, die Standpunkte geklärt werden: Tschaadajews Europäertum, das Westlertum, der Slawophilismus.

1837 verfaßt Tschaadajew die „Apologie eines Verrückten". Die grundlegende Idee von der Überlegenheit des Westens und der sich daraus für Rußland ergeben-

den Notwendigkeit, das Leben des Westens zu leben, bleibt aufrechterhalten. Ein wichtiger Unterschied liegt nur in der veränderten Beurteilung der Zukunft Rußlands: Ihm ist jetzt eine überragende historische Sendung vorbehalten. Die Idee von der besonderen Bestimmung Rußlands, die Tschaadajew eine seiner stärksten Wirkungen sicherte, beruht zwar keineswegs auf einer inneren Unwahrheit, doch ist die Frage nach dem eigentlichen Beweggrund zu dieser Idee bis heute nicht völlig geklärt. Nicht ohne Einfluß war die Julirevolution von 1830 mit ihren anti-kirchlichen Motiven, die in Tschaadajew den Eindruck hervorruft, Europa werde sich selbst untreu, ein Eindruck, der sich in späteren Jahren wieder verwischt. Im übrigen bestätigt die „Apologie" gerade die These von der überragenden Bedeutung des katholischen Mittelalters, die These, durch die vor allem die Ablehnung des „Philosophischen Briefes" bewirkt worden war.

In einer kurzen Darlegung des allgemein-philosophischen Hintergrundes der Tschaadajewschen Gedanken, der Philosophie der Weltgeschichte nach Tschaadajews Auffassung weist v. Scheltung darauf hin, daß für diesen Denker das Endziel der historischen Bewegung die Errichtung einer universellen und unitären Gesellschaft ist, in der die Wahrheit zur Herrschaft unter den Menschen kommen wird: Einer civitas dei, des Reiches Gottes auf Erden. Auch eine Apologie des Papsttums fehlt nicht in den Schriften Tschaadajews!

Die „Apologie eines Verrückten" enthält neben anderm eine von Tschaadajew vorgenommene Zusammenfassung der in Bildung begriffenen slawophilen Doktrin und seinen prinzipiellen Angriff gegen diese Thesen, die er eine „leidenschaftliche Reaktion gegen die westliche Bildung" nennt. Zu Beginn der vierziger Jahren nimmt dann die erbitterte publizistische Kontroverse ihren Anfang, in deren Verlauf sich vor allem die Standpunkte der Westler und der Slawophilen klären und die bis zum Tode Tschaadajews (1856) und darüber hinaus andauert. Vor allem beginnt hiermit eine geschichts- und religionsphilosophische Auseinandersetzung, in deren Mittelpunkt das Verhältnis Rußlands zu Europa und der Orthodoxie zum Katholizismus steht.

Keine geringe Rolle spielt in dieser Auseinandersetzung das berühmte Buch des Franzosen Marquis A. de Custine „La Russie en 1839" (Paris 1843). De Custines Werk enthält aber in wesentlichen Punkten (Rußlands Geschichtslosigkeit, seine Bedeutungslosigkeit für den Fortschritt des menschlichen Geistes, das Vage und Chaotische des russischen Lebensstils, das verhängnisvolle Fehlen des westlichen Katholizismus) die Geschichtsphilosophie Tschaadajews, dessen Gedanken also zum drittenmal einer breiten Öffentlichkeit vorgetragen werden. Die Reaktion in Rußland ist sehr heftig. Das Haupt der Slawophilen, Alexei Chomiakow, wird auf den Plan gerufen, er verfaßt das berühmt gewordene „Manifest" des Slawophilismus. Die Geschichtsphilosophie ist hier, wie seit jeher bei Tschaadajew, religionsphilosophisch fundiert, aber auf die Orthodoxie hin orientiert. Das Manifest macht die orthodoxe Religion und Kirche zum Schlüssel für das Verständnis Rußlands. Die slawophile Geschichtsphilosophie gewinnt also — formal gesehen — eine mit dem Tschaadajewschen Okzidentalismus gemeinsame Grundlage: Die Religionsphilosophie.

Obwohl Tschaadajew in seiner Erwiderung die „dogmatische Reinheit" des von Byzanz übernommenen und unberührt erhaltenen russischen Christentums jetzt zugibt, besteht er doch auf der Unfähigkeit desselben, der Träger sozialen und geistigen Fortschritts zu sein, u. a. infolge der monastisch-asketischen, passiv-kontemplativen Ethik dieses östlichen Christentums. Von einer überragenden historischen Sendung, wie in der „Apologie", ist nicht mehr die Rede. Es ist bemerkenswert, daß der Schellingianer Tschaadajew, der Gegner Hegels, davon überzeugt ist, daß von der Ablehnung bzw. Aufnahme der Hegelschen Philosophie das Schicksal der russischen Nation, die „Zukunft ihrer Zivilisation" abhänge. In der Tat haben die Hegelsche Dialektik und andere Elemente der Hegelschen Philosophie in Rußland mitgewirkt an der Vorbereitung des Bodens für den dialektischen Materialismus Marxens.

Weitere Episoden in der slawophil-westlerischen Auseinandersetzung sind die Vorlesungen von Moskauer Professoren (Granowskij und Schewyrjow), des konservativen Slawophilen Ju. Samarin scharf antikatholische und antieuropäische Magisterthese über die Idealform der christlichen Predigt, Tschaadajews erneuerte Apologie des Katholizismus und des Papsttums, des Dichters N. Gogol überraschendes Werk

„Ausgewählte Stellen aus dem Briefwechsel mit den Freunden "(1847) mit seiner Verteidigung des bestehenden absolutistisch-bürokratischen Regimes, seiner Verherrlichung der Orthodoxie und seinem Lobpreis für das Volkstum, für die russische Volksseele.

Tschaadajew, der „früher Westler", aber nicht Westler im üblichen Sinn genannt werden kann, hat die Westler und Slawophilen gezwungen, fester umrissene Positionen zu beziehen und ihre Gedankengänge zu systematisieren. Unter dem Eindruck seines religionsphilosophisch unterbauten und radikal europäisch gestimmten Geschichtsdenkens gründete auch die „russische" Richtung ihren Gedankenbau auf die Religion, nämlich auf die Orthodoxie. Und eben damit wurde sie zum Slawophilismus. Die Slawophilen aber gehen in der Richtung eines orthodox und nationalistisch gefärbten Antieuropäismus und eines universalistischen russischen Messianismus dann immer weiter.

In den Jahren 1849—1853 und darüber hinaus spielt sich der geistige Kampf über das Problem „Rußland und Europa" im Rahmen einer internationalen und interkonfessionellen Auseinandersetzung ab. Papst Pius IX. erläßt 1849 die Enzyklika „An die Christen des Ostens", in der die Frage der Wiedervereinigung der Kirchen aufgeworfen wird. Es erfolgt eine feierliche Antwort seitens der vier orientalischen Patriarchen und Synoden, der orth. Publizist Sturdza schreibt eine diese Antwort erläuternde Abhandlung unter Betonung der wichtigsten Streitpunkte zwischen den beiden Kirchen. Die östlichen Bischöfe und ihr Kommentator sehen über die versöhnliche Haltung der päpstlichen Enzyklika hinweg und vertreten den Standpunkt der unnachgiebigen Orthodoxie. Der Enzyklika bleibt eine positive Wirkung versagt.

1849 verfaßt der Dichter F. I. Tiuttschew das gegen das Papsttum gerichtete Memorandum über „Die römische Frage". Eine als Reaktion darauf veröffentlichte Schrift des Franzosen Laurentie (1852) veranlaßt dann Chomiakow, wieder zur Feder zu greifen. V. Schelting berichtet weiter ausführlich über die orth. Kirchenlehre Chomiakows, die ein wichtiges Glied in der Auseinandersetzung über die Frage „Rußland und Europa" ist. Chomiakow, der seine Auffassung von der Kirche in einer Reihe von Abhandlungen vertritt und begründet, besteht darauf, daß nur die östliche Orthodoxie die allein wahre „Selbstauffassung der Kirche" bewahrt habe. Er kommt zu einer scharf ablehnenden Kritik der abendländischen Konfessionen. Der Katholizismus ist für ihn „despotischer Rationalismus", der Protestantismus „monarchischer Rationalismus". Am schwersten aber fällt für ihn ins Gewicht die fundamentale „Häresie" der westlichen Glaubensbekenntnisse, die Häresie „gegen das Dogma vom Wesen der Kirche".

Die Revolutionen von 1848 im Westen Europas rufen bei der russischen Regierung die bisher heftigste innerpolitische Reaktion hervor. In diesem Jahre verfaßt Tiuttschew das Memorandum „Rußland und die Revolution", in dem er sich für den Aufbau eines großen slawisch-orthodoxen Imperiums des Ostens durch Rußland einsetzt; unentbehrliche, letzte Krönung dieses Ostimperiums aber sei die Inbesitznahme Konstantinopels. Die Rettung der christlichen Welt liege in Rußlands Händen.

Die antieuropäischen Tendenzen in einem großen Teil der öffentlichen Meinung verstärken sich unter dem Einfluß der Chomiakowschen Gedanken und der Tiuttschewschen Geschichtsvisionen. Gleichzeitig verschlechtern sich die Beziehungen Rußlands zu England und Frankreich. Die dann offiziell betriebene antieuropäische und antikatholische Propaganda fällt auf einen wohlvorbereiteten seelischen Boden. Der 1853 ausgebrochene Krimkrieg wird 1854 von Tiuttschew, bezeichnend für die Stimmung jener Jahre, als Auseinandersetzung zweier sich gegenseitig verneinender, wesenfremder „Welten" gedeutet!

Eingehend befaßt sich v. Schelting mit der folgenschweren inneren Rückwendung zu Rußland durch den russischen Sozialisten A. Herzen, der 1847 für immer nach Westeuropa emigriert war. Noch bevor die marxistische Kritik der westeuropäischen bürgerlichen Gesellschaft den radikalen Teil der russischen Intelligenzia zu beherrschen begonnen hatte, hat ihr Herzen, schon zwischen 1850 und 1860, eine enge Verbindung von sozialistischem Glauben und antieuropäischer Haltung mitgegeben. Und noch ein weiteres, für die geistig-politische Entwicklung der russischen Intelligenzia bis zu der in Eußland heute herrschenden Ideologie entscheidendes Element geht auf Herzen zurück: Er hat jener Verbindung aus einem aus geistigen Quellen des Westens genährten Sozialismus und Antieuropäismus noch den Panslavismus hinzugefügt.

Freilich hat erst Danilewskij in seiner Kulturtypenlehre die bei Herzen unsystematisch vorgetragenen panslawistischen Ideen weiter entwickelt und systematisch zusammengefaßt. Im Gegensatz zu Tschaadajews Auffassungen lag der Schwerpunkt des Westlertums im Politischen, und nahmen die Westler in steigendem Maße gegenüber der Gesellschaftsordnung und Kultur des Westens eine feindliche Haltung ein — darin mit den Slawophilen Hand in Hand gehend. Dieses Westlertum war im wesentlichen nur ein Bekenntnis zu den im Westen aufkommenden politischen und sozialen Ideen, die auch die dort herrschende Sozialordnung und Kulturform gefährdeten. Tschaadajew aber hat die außerordentlich starke Wirkung auf das russische Denken mehr durch seine Fragestellung als solche bzw. durch den Widerspruch ausgeübt, den seine Lösungen hervorriefen als durch den positiven Inhalt seiner Lehre bzw. deren positive Annahme.

Im letzten Kapitel des Buches versucht der Verfasser, die hervorstechenden Eigentümlichkeiten des russischen Geschichtsdenkens in ihren inneren Ursachen zu ergründen, die Frage zu beantworten, woher der in diesem Geschichtsdenken zum Ausdruck gebrachte, aufs höchste gesteigerte nationale Ehrgeiz komme, woher jenes in der Welt beispiellose Sendungsbewußtsein, woher jener Anspruch und jenes Verlangen nach universeller Führung und zumindest geistiger Herrschaft. Diese Eigentümlichkeiten aber haben sich durch alle Umwälzung des russischen Staats- und Gesellschaftslebens hartnäckig erhalten und sogar verstärkt, denn an Stelle der ehemals beanspruchten „Absolutheit" des russischen Christentums steht heute die beanspruchte „Absolutheit" des russischen Kommunismus. Nur andeutungsweise kann hier die These des Verfassers wiedergegeben werden: Auf dem tiefsten Grunde des Slawophilismus und der ihm verwandten geschichtsphilosophischen Lehren scheint ein grenzenloser nationaler Ehrgeiz zu liegen, der zu seiner letzten Begründung nach dem ausschließlichen Besitz einer absoluten religiösen Wahrheit strebt, um damit den Westen eindeutig als minderwertig kennzeichnen zu können.

Die Lektüre des für Historiker, Soziologen, Literaturforscher, Philosophen und Theologen in gleicher Weise bedeutsamen Buches kann kaum eindringlich genug empohlen werden. Einzelheiten, bei denen andere Auffassungen als die des Verfassers geltend gemacht werden könnten (die religiösen Grundlagen des Gogolschen Denkens, seine sog. „religiös-ästhetische Utopie", erscheinen, als zu wenig berücksichtigt, Schewyrjow ist in seiner Bedeutung für die russische Literaturgeschichte unterschätzt, die Idee von Moskau als dem dritten Rom hätte hervorgehoben werden können), fallen gegenüber dem Ganzen nur wenig ins Gewicht.

Über Dostojewskij, dessen Denken nach Ansicht des Verfassers nur vom russischen Geschichtsbewußtsein aus verstanden werden kann, sei noch kurz gesprochen. Dostojewskijs Verhältnis zu Europa ist zwiespältig. Bekannt sind seine (vom Verfasser nicht erwähnten) geradezu schwärmerischen Worte der Verehrung für Europas Kultur, die Schätze seiner Kunst und Wissenschaft (im „Jüngling", den „Brüdern Karamasow", dem „Tagebuch eines Schriftstellers"). Für so manchen russischen Schriftsteller, und z. T. gerade für Dostojewskij, war die Auseinandersetzung über „Rußland und Europa" auch ein Sichentgegentreten zweier Kulturtypen, ein geistiger Kampf gegen die Tendenzen der zeitgenössischen Zivilisation, die den Geist unterdrückt. Berdjajew hat (in „Die Weltanschauung Dostojewskijs", München 1925) die Meinung geäußert, daß dieser Kampf beider Kulturtypen (die religionslose Zivilisation gegen die religiösen Prinzipien der Kultur) immer eine Westeuropa immanente Erscheinung gewesen sei. Dieses Thema ist für ihn ein Weltthema, das nicht als das Thema von Rußland und Europa, von Ost und West aufgefaßt werden kann. Daß die Auseinandersetzung über „Rußland und Europa" in Rußland aber doch eine Erscheinung ganz besonderer Art ist, dürfte auf Grund der überzeugenden Darlegungen v. Scheltings als unzweifelhaft feststehen.

Leoni a. Würmsee — Lettenbauer

Wunderle Georg, Das Ideal der Brüderlichkeit in ostkirchlicher Sicht, Dülmen i. W., Laumann, 1949, 48 S. = Bd. 2 „Sophia", Eine Schriftenreihe für lebensnahe und oekumenische Theologie, hg. v. J. Tyciak u. N. Rocholl.

In seiner gründlichen und allseitigen Art hat uns hier der leider in diesem Jahre so rasch entrissene Würzburger Religionspsychologe und Orientforscher Wunderle

eine Abhandlung über das Thema der sog. slawischen Brüderlichkeit geschenkt. Näherhin ist es von den Ostslawen der russische Bereich, dem die Aufmerksamkeit zugewandt wird. Wunderle unterscheidet Brüderlichkeit von der auf dem Boden des Materialismus mit seinen rein sozialen und wirtschaftlichen Zielen gewachsenen „Genossenschaft", die es nie zu einer inneren, seelischen Verbindung bringen könne. Für das russische Gemeinschaftsbewußtsein, in dem er Ansätze zum Massenbewußtsein erkennt (13), sieht er die Wurzel erstens im Christentum (byzantinischer Prägung), zweitens in der aus der tatarischen Unterjochung und dem Druck der Gutsbesitzer (42) hervorgegangenen Notgemeinschaft, drittens in der seelischen Wirkung, welche die unbegrenzte Weite und unheimliche Öde der russischen Landschaft insofern ausübt, als sie das Bedürfnis nach Zusammenschluß weckt (14). Die Naturverbundenheit des Russen sei die seelische Anlage, die so auf die Landschaft reagiere (17). Aus der Naturverbundenheit mit ihrer Gemeinschaft im kleinen resultiere ein kosmisches Element, das in die Gemeinschaft im großen verweise. Der vierte Grund ist nicht minder wichtig: Eine im Volksbewußtsein aus der primitiven Menschheitsschicht herüberwirkende animistische Naturbeseelung, welche die kosmisch-kollektivistische Erdverbundenheit des Russen kennzeichne (20). Sie tritt in lebendige Beziehung zu den Naturdingen und weitet sich aus zu allumfassender Liebe, wie dies Wunderle aus der Literatur, nämlich aus Gorkij und Dostojewskij, belegt. Die beiden wichtigsten Gründe für das russische Gemeinschaftsbewußtsein scheinen der letzte, der Primitivismus, und der erste, das Christentum, zu sein. In Völkern mit Primitivkultur (oder einer Kultur, die unter den Fortwirkungen einer solchen steht bzw. in sie zurückgeworfen wird) finden sich immer ähnliche Erscheinungen, S a l v i a n ist dies schon bei den Goten und Vandalen aufgefallen: omnes se fere barbari, qui modo sunt unius gentis et regis, mutuo amant, De gub. Dei V, 15 CSEL 8, 106, 12—14).

Wunderle stützt sich auf Zeugnisse der Literatur, Walter S c h u b a r t spielt dabei mit seinem aufschlußreichen und trotz schwärmerischer Übertreibungen für die Kenntnis des Russentums unentbehrlichen Buche „Europa und die Seele des Ostens", Luzern 1938 die Hauptrolle. Wir haben zwar heute einen im gesamten sowjetischen Herrschaftsgebiet dominierenden Panrussismus, aber wir sollten doch nicht alles in den russischen Eintopf werfen; in der Gruppe der Ostslawen sind nämlich noch die Ukrainer zu nennen; die Polen, Tschechen, Slowaken, Bulgaren usw. sind auch Slawen, und schließlich sind die Russen nicht einfach mit der Ostkirche oder gar mit dem Osten gleichzusetzen; bei den Russen selbst ist zu bemerken, daß Dostojewskij wohl einer ihrer Schriftsteller ist, daß aber seine Schriften, besonders wo sie ins psychisch Abnormale abgleiten, nicht als alleiniger und adäquater Ausdruck des Russentums und seiner „Volksseele" betrachtet werden dürfen. S. 41 wird das „echt russische" Wort „sobor" erklärt. Wenn man im Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum von Miklosich S. 909 s. v. „subor" (sjbor) nachschlägt, so findet man neben altrussischen auch serbische und rumänisch-neugriechische Belegstellen, das Wort ist also vom Kirchenslawischen abzuleiten; in dem Zusammenhang, in dem es S. 41 steht, heißt es gewöhnlich sobornostj.

München. A. W. Z i e g l e r

Gommarus Michiels, O. F. Min. Cap., N o r m a e G e n e r a l e s I u r i s C a n o n i c i — Commentarius Libri I Codicis Iuris Canonici, editio altera retractata et notabiliter aucta, 2 Bände, Paris-Tournai-Rom (Desclée) 1949. 8°. I. Bd. XXII u. 703 S.; II. Bd. XX u. 783 S.

P. Gommaire Michiels, der an den Universitäten Lublin und Quebec sowie am Päpstlichen Institut beider Rechte als Professor des kanonischen Rechtes tätig war, gehört zu den Pionieren einer neuen kanonistischen Systematik. Neben seinem zweibändigen Werk über die Normae Generales des Codex Iuris Canonici, die im Jahre 1929 erstmals erschienen sind und numehr nach gerade zwei Jahrzehnten ihre Neuauflage erlebt haben, hat Michiels 1932 die dem Personenrecht vorausgeschickten Allgemeinbestimmungen (cc. 86—106) und 1934 die einleitenden Lehren des Strafrechtes (cc. 2195—2213) monographisch behandelt. Die in hervorragendem Gewand erschienene Neuauflage zeigt den bedeutsamen Fortschritt, den die systematische Durchdringung des CIC in den beiden letzten Jahrzehnten gemacht hat. Die Stoffverteilung auf die beiden Bände ist dieselbe geblieben, auch die Aufgliederung des Stoffes zeigt im wesentlichen das gleiche Bild. Gleichwohl ist das Werk nicht nur,

wie es auf dem Titelblatt heißt, gründlich überarbeitet und stark vermehrt, sondern so tiefgreifend umgestaltet, daß man fast von einem neuen Werk sprechen kann. Es ist die reife Gabe eines hervorragenden Meisters, dem die Kanonistik zu großem Dank verpflichtet ist.

Der I. Band behandelt nach einer Klärung des kirchlichen Rechtsbegriffes (S. 1—15) und einer allgemeinen Charakteristik des CIC (S. 15—31) die das Gesetzbuch einleitenden Kanones (S. 38—146) und in einem umfassenden Traktat die Lehre von den kirchlichen Gesetzen (S. 149—698). Hier gibt Michiels mehr als eine Kommentierung der cc. 8—24. Ohne die Stoffanordnung des CIC zu verlassen, werden die einschlägigen Fragen rechtsphilosophischer Art erörtert und so die knappen Sätze des Gesetzes mit Geist und Leben gefüllt. Der II. Band handelt mit Eindringlichkeit und Schärfe von der Gewohnheit als der anderen Quelle menschlichen Rechtes (S. 1—220), sodann von der Zeitberechnung (S. 221—278), von dem Reskript (S. 279—480), von dem Privileg (S. 481—668) und von der Dispens (S. 669—771). Die Darstellung ist erschöpfend, auch in der Angabe des Schrifttums ist Vollständigkeit angestrebt. Als besonders erfreulich darf vermerkt werden, daß Michiels zu den in letzter Zeit verhältnismäßig selten gewordenen ausländischen Fachgenossen zählt, die das deutsche Schrifttum kennen und auswerten. Auch die deutsche weltliche Rechtswissenschaft kommt bei Michiels oft zu Wort, um begriffliche Dinge zu klären und die Lösung kanonistischer Fragen vorzubereiten. Von den deutschen Monographien zum ersten Buch vermißt man Hugo Dausend, Das interrituelle Recht im Codex Iuris Canonici, Paderborn 1939: das Übersehen dieser Abhandlung ist wohl auf die Kriegsverhältnisse zurückzuführen. Michiels liebt es, zu allen wichtigen Fragen einen Querschnitt der historischen Entwicklung zu geben; es wird hier sehr anschaulich, daß die Kanonistik unbeschadet ihrer traditionsverpflichteten Haltung fortschrittlichen Geist atmet. Die Begründungen, die Michiels seinen Thesen auf den Weg gibt, lassen erkennen, daß ein in seinem Fach gereifter Meister am Werke ist. Die Art und Weise, wie Michiels die Probleme aufwirft und durchführt, die gegnerischen Meinungen zu Worte kommen läßt und sich mit diesen auseinandersetzt, ist vorbildlich, wenn man von einer gewissen Weitschweifigkeit absieht, die sich an verschiedenen Stellen bemerkbar macht.

Bei der großen Fülle des behandelten Stoffes wird der Verfasser nicht allenthalben auf Zustimmung rechnen können. Einige Fragen von grundsätzlicher Bedeutung, in denen ich nicht zustimmen kann, möchte ich herausgreifen. Bei der Lehre von der lex irritans will Michiels unterschieden wissen zwischen der nullitas latae und ferendae sententiae, und zwar in der Weise, daß die nullitas ferendae sententiae (wohl unterschieden von der bloßen Vernichtbarkeit einer gültigen, aber fehlerhaften Rechtshandlung!) erst mit dem hoheitlichen Spruch eintreten, diesem aber bloß deklaratorische Bedeutung zukommen soll (I 327 ff.). Also eine Nichtigkeit, die von dem Spruch abhängig ist, aber nicht durch diesen, sondern durch das Gesetz bewirkt wird (ex tunc!). Die Beispiele, die Miechiels hierfür anführt (cc. 162 § 3 2345 2346), treffen nicht zu; das irritari debet in c. 162 § 3 bezeichnet eindeutig eine bloße Vernichtbarkeit, nicht eine Nichtigkeit und die als Strafe verhängte Amtsunfähigkeit (cc. 2345 2346) hat die Nichtigkeit einer etwaigen Amtsverleihung ohne weiteres zur Folge. Immerhin könnte die Sprache des Gesetzes dazu verführen, eine nullitas ferendae sententiae anzunehmen; denn die Nichtigkeit einer Rechtshandlung wird bald verfügt mit den Zusätzen ipso facto oder ipso iure, bald ohne diese Zusätze. Es ist aber längst erkannt und auch von Michiels I 328 anerkannt, daß diese Zusätze irreführende Pleonasmen sind. Nullitas bedeutet im CIC, einerlei ob ipso iure bzw. ipso facto beigefügt ist, regelmäßig eine von selbst, d. h. kraft Gesetzes und unabhängig von einem Spruch eintretende Nichtigkeit. Nur in einem Falle hat das Gesetz diesen Sprachgebrauch nicht eingehalten, nämlich beim heilbar nichtigen Urteil (c 1894). Hier bedarf die Nichtigkeit einer Geltendmachung; wird diese unterlassen, so heilt die Zeit den Mangel und das Urteil wird gültig. Man würde daher zutreffender von einer Vernichtbarkeit sprechen. Ähnlich dürften die Dinge bei der declaratio nullitatis onerum in c. 1994 liegen.

Den Ausdruck „iudicialiter" (c. 24) versteht M. I 691 f. im fachlichen Sinne (= gerichtlich). Soll der Gesetzgeber mit dem Nachsatz: sed iudicialiter urgeri nequeunt wirklich nur an die gerichtliche Durchsetzung eines Verwaltungsbefehls gedacht haben? Wenn man von dem inneren Sachverhalt her urteilt, wird man eher sagen dürfen, daß er hieran überhaupt nicht gedacht hat, weil die Anrufung des Gerichtes durch

den Befehlshaber geradezu widersinnig ist. Wer mit hoheitlicher Macht gebietet, muß auch die Macht haben, seinen Befehl zwangsmäßig durchzusetzen; Voraussetzung dazu aber ist, daß der Befehl in förmlicher Weise erteilt worden ist.

Das Erfordernis des animus se deobligandi zur Bildung eines Gewohnheitsrechtes contra legem wird von Michiels II 87 ff. in jeder Form und in weitschichtiger Begründung abgelehnt; es scheint mir, daß der Verf. hier zu weit gegangen ist, wenn er allein auf das Faktum der gegenteiligen Übung abstellen will. In der Deutung des tolerari poterunt (c. 5) versucht Michiels I 107 eine vermittelnde Lösung, wonach eine althergebrachte, aber nicht verworfene Gewohnheit contra ius als verpflichtende Norm abgeschafft, aber als erlaubende Norm beibehalten sei. Es ist mir nicht klar, was damit gewonnen sein soll.

In der Reskriptenlehre legt Michiels II 325 Gewicht auf die Unterscheidung zwischen Gültigkeit und Wirksamkeit des Reskriptes. Von praktischer Bedeutung ist diese Unterscheidung aber allein für das dem gebundenen Vollzug unterworfene Reskript; denn in den anderen Fällen ist mit der Gültigkeit auch die Wirksamkeit des Reskriptes gegeben.

Bei der Abgrenzung des Privilegs von der Dispens wird gesagt (II 508), die Dispens sei aliquid facti im Unterschied zum Privileg, das immer eine neue Norm schaffe. So läßt sich der Unterschied kaum fassen, weil die Dispens nicht anders wie das Privileg auf einem Hoheitsakt beruht, den man in dem einen Falle nicht als einen rechtlichen und in dem anderen Falle als einen bloß tatsächlichen Vorgang hinstellen kann.

Eichstätt Lechner

Huth, Albert, 10 Gesetze der Seele. Eine volkstümliche Psychologie. Pilger-Verlag, Speyer o. J. (1949), 112 S., geb. 4.80 DM.

In einer überaus ansprechenden Weise versteht es der Verfasser, an ein alltägliches Ereignis (Kennenlernen eines Fremden bei einer Einladung) anzuknüpfen und uns in die Psychologie der Persönlichkeit einzuführen. Das Buch gliedert sich in drei große Ausschnitte, die die seelische Struktur der Persönlichkeit, die Fülle des Seelischen und die Persönlichkeitsbegutachtung durch Wesensschau behandelt. An jeden Abschnitt schließen sich wichtige praktische Folgerungen für die Selbst- und Fremderziehung, für die seelische Hygiene und die innere Wertfülle der Persönlichkeit jeweils an.

Der Verfasser spricht eine einfache, allgemeinverständliche Sprache. Die Schrift ist leicht lesbar. Die aus dem empirischen Material induktiv, ja zwanglos gewonnenen Ergebnisse werden in insgesamt 10 Gesetzen jeweils am Ende der Darlegung zusammengefaßt. Trotzdem merkt man, wie intensiv sich der Verfasser mit den Fragen der heutigen Psychologie abgegeben hat. So bedeutet sein Buch zugleich auch einen wissenschaftlichen Fortschritt, da es die Einseitigkeiten bisheriger Typologien überwindet und uns trotz der unübersehbaren Fülle seelischer Kombinationsmöglichkeiten einen zutreffenden, von den großen Pädagogen und Menschenkennern schon immer geübten Weg der Persönlichkeitserfassung weist. Zahlreiche Beispiele machen die Lektüre nicht bloß leicht faßlich, sondern auch für die pädagogische und seelenkundliche Menschenführung, wie sie der Theologe braucht, sehr wertvoll.

Bamberg Vinzenz Rüfner

Eichmann, Eduard: Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, neu bearb. von Kl. Mörsdorf. 2 Bd.: Sachenrecht. Verl. F. Schöningh, Paderborn, 6. Aufl. 1950, 4°, S. 504; gebd. in Buckramleinen DM 18.—; Ausg. f. Theologiestudierende gebd. DM 15.—.

Von der auf drei Bände berechneten Neuausgabe des Lehrbuches des Kirchenrechts seines Lehrers und Vorgängers E. Eichmann († 1946) legt Klaus Mörsdorf den zweiten Band vor. Während der erste Band (1949) die Einleitung ins Kirchenrecht sowie das erste und zweite Buch des CIC behandelte, kommt im vorliegenden Band das dritte Buch des CIC, das Sachenrecht, zur Darstellung; der dritte Band wird sich mit dem vierten und fünften Buch des CIC, dem kanonischen Prozeß und dem Strafrecht, befassen und die Register zum ganzen Werke bringen. Es braucht nicht

gesagt werden, wie wichtig gerade der vorliegende zweite Band mit seinem die Seelsorge und die kirchliche Verwaltung berührenden Inhalt für die Priester ist.

Schon ein flüchtiger Überblick über das von M. hier Geleistete zeigt, daß der Verfasser das Werk seines Lehrers nicht nur ergänzt und aufs laufende gebracht, sondern es einer wirklichen Um- und Neugestaltung unterzogen, durch teilweise Neugliederung erweitert und durch reichliche Literaturhinweise und -einarbeitung vertieft hat; dem Stoff, den Eichmann auf etwa 300 Seiten bewältigte, widmet M. rund 500 Seiten. Bevor indes eine zusammenfassende Würdigung der Arbeit von M. versucht wird, sollen einige Hinweise vorangeschickt werden.

Zunächst ein Wort zur fachlichen Ausdrucksweise. M. unternimmt es, und wie man sagen muß, im allgemeinen mit Glück, die lateinischen Termini zu verdeutschen, also kurz gesagt, eine d e u t s c h e Kanonistensprache mitschaffen zu helfen. Freilich, manches will uns dabei weniger gefallen, z. B. Formeln wie „Führerschaft und Gefolgschaft" oder die reichliche Verwendung von „Hoheit", „hoheitlicher Gewalt" und dergl.; auch die Ausdrücke „Weihewerber" (f. Weihekandidat) und „Ehewerber" (f. Ehekandidat) scheinen uns nicht ganz glücklich, da das den beiden Ausdrücken gemeinsame „-werber" nicht auf gleichartiger Ebene liegt; denn die Eh e w e r b e r sind gleichzeitig „m i n i s t r i" matrimonii! Desgleichen ist (aus demselben Grunde) „Traugewalt" für „kirchenamtliche Befähigung zu Eheassistenz" nicht ganz ansprechend; der trauende Priester ist nun einmal nur „testis ex officio" (vgl. die Declaratio des Hl. Officiums über die Assistenz bei der Ehe von Kommunisten v. 11. August 1949; Osservatore Romano Nr. 189/1949). Die eben erwähnten eherechtlichen Ausdrucksweisen M.s sind allerdings verständlich aus seiner Auffassung vom äußeren Zeichen des Ehesakramentes (S. 134) und von der dementsprechenden Rolle des eheassistierenden Priesters (S. 232). Man könnte nun noch eine Reihe kleiner Einzelausstellungen, Ergänzungen, abweichende Stellungnahmen und dergl. hier anfügen. Die Enge des zur Verfügung stehenden Raumes legt es nahe, diese dem Verfasser unmittelbar für eine Neuauflage bereit zu halten. Immerhin sollen unsere Bemerkungen, die als Ausdruck des Interesses für M.s gründliche, den Problemen wirklich nachgehende Arbeit gewertet sein wollen, nicht beschlossen werden, ohne einige, den Seelsorger von heute besonders berührende Gegenstände namentlich hervorzuheben; ich denke da an die Ausführungen über die Bination (S. 46 f.), über die Meßstipendien (S. 51/61), über die Ehe (mit Berücksichtigung des geltenden deutschen Eherechtes) (S. 129/286), über das Vermögensrecht (mit ungemein wertvollen Bezugnahmen aufs bürgerliche Recht) (S. 455/504) u. a. m.

Will man den Gesamteindruck schildern, den man bei der Lektüre des Werkes von M. gewinnt, so darf man, ohne ernstlichen Widerspruch fürchten zu müssen, sagen: Es gibt, was den Reichtum des Inhalts, die Fülle der in Betrachtung einbezogenen rechtlichen Gesichtspunkte, die Umsicht und Sorgfalt in Aufarbeitung der Quellen und der irgendwie bedeutsamen Literatur, die juristische Durchdringung des Stoffes, die Aufzeigung der leitenden kirchlichen Rechtsgrundsätze und nicht zuletzt die Aufgeschlossenheit für Weiterführung kanonistischen Denkens anlangt, in der deutschen Sprache zur Zeit keine Darstellung des geltenden katholischen Kirchenrechtes, die sich mit jener M.s messen könnte. Wenn das Werk einmal vollendet vorliegt und es, nach einer für solche Zwecke naturgemäß nötigen Überarbeitung, in fremde Sprachen übertragen würde, könnte es ohne Zweifel in der ersten Reihe kanonistischer Lehrbücher überhaupt seinen Rang einnehmen. — Gegenüber dem ersten Band hat der vorliegende zweite die Ausstattungsmängel in Druck und Papier abgestreift.

Eichstätt, Mfr. Jos. L e c h n e r

L e x i k o n p ä p s t l i c h e r W e i s u n g e n. Bd II: Kirche und modernes Leben. Eichstätt-Rom-Frankfurt a. M., Roma-Verlag, 1950, 8°, 446 S., geb. in Ganzleinen 8.50 DM.

Es ist an sich ein erfreuliches Zeichen, daß in den Jahren nach dem deutschen — oder richtiger — nach dem europäischen Zusammenbruch von 1945 im deutschen wie im außerdeutschen Sprachbereich sich das Bedürfnis regt, mehr als früher dort hinzuhorchen, von wo d i e Stimme des ewigen Europa hörbar wird, auf den Mann auf dem Stuhle Petri. Die Sammlung, welcher das hier angezeigte Werk angehört, ist nur e i n Unternehmen in der angedeuteten Richtung; es unterscheidet sich von manch anderen seiner Art dadurch, daß es die päpstlichen Weisungen in Lexikon-

form, also sozusagen stets griffbereit vorlegt. In unserem Bande sind Weisungen von neun Päpsten, von Pius IX. (1846) bis Pius XII. (1949) aus 132 Kundgaben mit Quellenangabe in guter, meist flüssiger Übersetzung vorgelegt; zahlreiche Verweise innerhalb der einzelnen Stücke erleichtern die Benützung. Das Thema „Kirche und modernes Leben" ist weit gespannt; aber es ist kaum ein irgendwie bedeutsames Stichwort, hinter dem sich eine Welle unserer Zeitströmungen und -fragen verbergen könnte, ausgelassen. Es seien wahllos ein paar Leit- und Hauptstichwörter herausgegriffen, die den vielseitigen Inhalt verdeutlichen: Abendland, Arzt, Atheismus, Aufklärung (geschlechtliche), Bekenntnisschule, Besatzung, Bibel, Diplomatie (Vatikanische), Ehe, Ehegesetzgebung usw., Elternrecht, Film, Filmkritik, Gesundheitspflege, Kind, Kindererziehung, Kinderverhütung, Kirchengeschichte (Petrusgrab!), Liturgie, Medizin, Mode, Pressefreiheit, Rundfunk, Sport, Theater, Zölibat. Innerhalb dieser Hauptthemen wird, wie bemerkt, in zahlreichen Zwischenverweisen eine Unzahl anderer Fragestellungen aufgeworfen und dazu eine Antwort gegeben. — Unsere Leser, von denen die allermeisten ihre Ausgaben für Bücher reiflich überlegt machen müssen, dürften mit dem Erwerb des angezeigten Buches auf „ihre Rechnung kommen".

Eichstätt Jos. Lechner

Eduard Eichmann, Weihe und Krönung des Papstes im Mittelalter, aus d. Nachlaß herausg. v. Klaus Mörsdorf. Münchener Theologische Studien, im Auftrag d. theologischen Fakultät München herausg. v. Franz Xaver Seppelt, Joseph Pascher, Klaus Mörsdorf, III. Kanonistische Abt. 1. Bd., München, Karl-Zink-Verlag 1951, XI u. 58 S. 8°. DM 6.—.

Die Macht des Symbols als eines Mittels, um Gemeinschaften zu formen, darzustellen und zu erhalten, ist den Gründern und Leitern religiöser oder politischer Institutionen von jeher teuer gewesen. Lehrt doch die geschichtliche Erfahrung: Je tiefer die beherrschende Idee einer Gemeinschaft das Herz ihrer Anhänger ergreift, desto stärker wirkt auf sie das Zeichen, das den Geist des Ganzen verleiblicht.

Das klassische Zeitalter eines an innerer Fülle überströmenden Symbolismus ist für das christliche Abendland im mittelalterlichen geistlich-weltlichen Reich gegeben. Seitdem ist mit den Schwinden des sakralen Reichs- und Staatsrechts auch das Brauchtum zusammengeschrumpft oder vergangen, das zugleich die religiösen und politischen Grundkräfte eines Gemeinwesens wie mit einem Griff sinnenfällig zusammenfaßte. Heute sehen wir fast überall nur noch im militärisch-politischen Gepränge feierlicher Staatsakte einen für die breite Öffentlichkeit eindrucksvollen, aber doch ungemein vereinfachten, „uniformen" weltlichen Ritus am Werk.

Indessen an einer Stelle wenigstens ist der unmittelbare Zugang zum ganzen Beziehungsreichtum des mittelalterlichen Symbolismus noch offen: In dem Zeremoniell der Papstkrönung. Zwar ihr religiöser Gehalt ist ein Ineffabile, das nur ein Mitglied der römisch-katholischen Kirche an sich zu erleben vermag. Aber davon abgesehen, sollte eine Einführung in die geschichtlichen Grundlagen jenes Vorgangs schon deshalb allgemeiner Aufmerksamkeit sicher sein, weil man in ihm ein Kernstück sowohl der abendländischen Kirchen- und Kulturgeschichte als der Rechts- und politischen Historie vor sich hat. Und wen möchte das mehr angehen als den Deutschen, dessen Vergangenheit in der Kaiserkrönung einen symbolischen Akt von ähnlicher, ja anfänglich überragender Größe kennt und dessen Volk zur Ausbildung des Zeremoniells der Papstkrönung — neben Ostrom — mehr beigetragen hat als alle anderen Nationen?

Eduard Eichmann, der 1946 verstorbene gefeierte Kanonist der Münchener katholisch-theologischen Fakultät, hatte im Jahr 1942 ein zweibändiges Werk über die Kaiserkrönung im Abendland vorgelegt. Zu den schönsten und spannendsten Seiten seiner ebenso gelehrten wie anziehenden Studien gehört die Schilderung des Einflusses der Bischofsweihe auf die Kaiserweihe; in deren sakralem Ritus sollte die religiös-politische Suprematie des gesalbten Priesterkönigs als des Hauptes der Christenheit zum Ausdruck gebracht werden. Nicht minder fesselnd ist der Nachweis späterer Umdeutung und Abschwächung der an dem königlichen „Laien" vollzogenen kirchlichen Handlungen; solches geschah im Zusammenhang mit dem Aufstieg des Papsttums zu geistlich-politischer Weltherrschaft. Eben wegen dieses geschichtlichen Ablaufs rief die Arbeit nach einer Ergänzung, nämlich nach einer

historischen Untersuchung der Papstweihe und -krönung. Eichmann hat sich dieser wissenschaftlichen Verpflichtung nicht entzogen. Freilich zum letzten Abschluß gedieh ihm die weitausgreifende Forschung nicht mehr; der Tod nahm ihm die Feder aus der Hand.

Aus Eichmanns Nachlaß ist die vorliegende Schrift in der Gestalt veröffentlicht, welche ihr der Verfasser noch zu geben vermocht hat. Man kann dem Schüler des Verewigten, Professor Klaus Mörsdorf, als dem Herausgeber dafür nur dankbar sein. Denn auf diese Weise ist jedermann und sind vor allem die Freunde und Verehrer Eichmanns sozusagen eingeladen, den greisen Meister in der Werkstatt aufzusuchen, wo er trotz äußerer Not und beschränktester Hilfsmittel unermüdlich an seiner schönen und schwierigen Aufgabe schaffte.

In drei Abschnitten führt Eichmann sein Thema durch. Zunächst spricht er über die Weihe des Gewählten zum Bischof von Rom sowie über die anschließende Besitzergreifung des Lateranpalastes. Man hat hier das ältere Stadium der Besetzung des Hl. Stuhls vor sich. In dem sakramentalen Akt der Bischofsweihe findet es seinen Schwerpunkt. Später erweitert sich das Zeremoniell zur Krönung und Immantation. Ihnen wird der dritte Abschnitt des Buches gewidmet. Kennzeichnend für dieses jüngere Stadium ist das Hervortreten der weltlich-politischen Aufgabe des mittelalterlichen Papsttums. Sie spricht sich schon in den nunmehr verwendeten herrschaftlichen Symbolen aus. Die Geschichte ihres Ursprungs und die Deutung ihres Sinnes ist als zweiter Abschnitt eingeschoben.

Eine Bischofsweihe ist heute bei der Wiederbesetzung des päpstlichen Stuhles nicht mehr üblich. Seit dem Jahr 1500 ist die Wahl des Papstes nur siebenmal auf einen Nichtbischof gefallen, und seit 1831 hat sich ein solcher Vorgang nicht mehr wiederholt. Ganz anders stand es im Mittelalter. Das altkirchliche Recht untersagte es, einen Bischof in eine andere Diözese zu verpflanzen, und an dieses Translationsverbot hielt sich mit ganz seltenen Ausnahmen auch die römische Kirche. Man entnahm den neuen Papst regelmäßig aus den Reihen des römischen Klerus unterhalb der bischöflichen Weihestufe. Die Bischofsweihe bedeutete deshalb das Ende der Sedisvakanz und den Beginn des neuen Pontifikats. Erst eine Änderung der Wahlpraxis im Bunde mit der schärferen Unterscheidung zwischen Weihe- und Regierungsgewalt hat hier Wandel geschaffen, so daß nach dem heute geltenden Recht die Sedisvakanz bereits mit der Annahme der Wahl aufhört. Daß es zu jenem Umschwung der Wahlpraxis kam, geht letzlich auf das Eingreifen Kaiser Heinrichs III. zurück. Indem er die in Deutschland für Bistumsbesetzungen gültigen Grundsätze auf den Hl. Stuhl anwandte, ließ er zwischen 1046 und 1055 dreimal deutsche Bischöfe auf den päpstlichen Thron erheben, um dem unter römischen Wirren darniederliegenden Papsttum aufzuhelfen. Das Monopol des römischen Klerus, aus seiner Mitte den Papst zu stellen, war damit nachhaltig und zum Heil der römischen Kirche durchbrochen. Der bedeutende Papst Nikolaus II., der selbst vor seiner Wahl Bischof von Siena gewesen war, zog in dem berühmten Papstwahldekret von 1059 aus jenen Präzedenzfällen die Konsequenz, in dem er das Wahlhindernis der Bischofsweihe für den Hl. Stuhl — und nur für diesen! — beseitigte. Die Berührung mit dem deutschen Königskirchentum hat also der dringend nötigen Reform des Papstwahlrechts damals die Bahn gebrochen.

Deutscher und zwar fränkischer Einfluß hat seine Spuren ferner in der Liturgie der Bischofsweise hinterlassen. Die in der fränkischen Kirche bei der Bischofs-, Priester- und Königsweihe übliche Salbung wurde im 10. Jahrhundert in Rom übernommen, während sie bis dahin dort ebenso unbekannt gewesen war, wie sie es in der Ostkirche noch heute ist.

Es gewährt einen besonderen Reiz, dieser Rezeption des fränkischen Ritus nachzuspüren. Zeigt sie doch, zusammen mit anderen Zeugnissen, wie sehr gewaltige weltpolitische Veränderungen selbst in den inneren Raum des religiösen Gemeinlebens hineinwirkt. Jener Anschluß an den liturgischen Brauch der fränkischen Kirche war nämlich eine Folge der Abkehr Roms von Byzanz und der Hinwendung zu den Franken d. h. der kirchlichen Anerkennung und Stärkung eines neuen großpolitischen Schwerpunkts im Westen des Kontinents. Es war ein Akt kluger, aber auch gewagter Politik. Denn die Kurie entzog sich zwar dadurch der Abhängigkeit von Ostrom, lief aber Gefahr, unter eine noch stärkere Botmäßigkeit des neuen Reichs im Westen zu geraten.

In der mit besonderer Hingabe gezeichneten Geschichte der päpstlichen Insignien führt Eichmann mitten in die Abwehr des Papsttums gegen diese tödliche Umklammerung der weltlichen Gewalt hinein. Schon in seiner byzantinischen Periode hatte das Papsttum einige kaiserlichen Amtszeichen besessen, so die kaiserlich-konsularische Schärpe (lorum) und den Cäsarenhut (camelaucum). Doch waren aus ihnen liturgische Gewandstücke geworden (Pallium, Mitra). In der neuen politischen Spannung zwischen der Kurie einerseits, dem oströmischen und dem fränkischen Kaisertum andererseits, halfen jene gottesdienstlichen Insignien dem Papsttum zur Selbstbehauptung wenig. Man mußte neue, machtpolitische Symbole gewinnen, die dem Papst eine kaisergleiche Stellung gewährten. Drei Hauptsymbole standen zur Verfügung: Erstens das kaiserliche Frigium, die „phrygische Mütze", ein hoher Spitzhut von weißem Tuch; er wird um 800 als regnum vom Papst bei öffentlichen Aufzügen getragen und ist das Abzeichen seiner landesherrlichen Würde; aus ihm entwickelt sich später die Tiara zum Symbol der päpstlichen Universalmonarchie. Zweitens das Szepter (ferula, pedum rectum), und drittens der Mantel von roter, d. i. kaiserlicher Farbe. Welches Gewicht man in kurialen Kreisen auf den Besitz dieser kaiserlichen Amtszeichen legte, beweist nichts besser als die von Eichmann mit Recht in solchem Zusammenhang zitierte „grandiose Fälschung" des Constitutum Constantinum mit ihren eingehenden Bestimmungen über das Recht des Papstes auf jene Auszeichnungen.

Je mehr nun das Papsttum in seine durch die Insignien angedeutete Stellung hineinwuchs, desto stärker mußte sich das Bedürfnis aufdrängen, die Bekleidung des Gewählten mit den kaiserlichen Symbolen zu einer eigenen Feierlichkeit auszugestalten. Hierzu gab übrigens auch schon die neue Wahlpraxis Anlaß; denn bei der Wahl eines auswärtigen Bischofs unterblieb die Bischofsweihe und wurde durch eine bloße Segnung des Gewählten ersetzt, wodurch dieser Teil des Zeremoniells an Bedeutung und Eindrücklichkeit verlor. Der neu eingeführte Ritus hieß gemeinhin Krönung. Aber verwendet wurde dabei zunächst nicht etwa ein kaiserliches Diadem, sondern das Zeichen der Landesherrschaft des Papstes, nämlich die mitra papalis, d. h. das regnum. Ein Vorstoß, den der in großen Konzeptionen seiner Zeit vorauseilende Hildebrand, der spätere Papst Gregor VII., als Archidiakon der römischen Kirche 1059 unternahm, um dem Akt das Gepräge einer betont imperialen Krönung zu geben, blieb ohne Folge. Als kaiserliches Insigne diente vielmehr der Purpurmantel. Die Krönung stellte sich also unter rechtlichen Gesichtspunkten als Immantation dar. Sie wies den Gewählten als den rechtmäßigen Papst aus und nahm, als die von Gregor VII. ersehnte Gleichsetzung des christlichen Universalreichs mit der Kirche zur politischen Wirklichkeit geworden war, den Charakter einer Investitur in die Weltregierung an. An die Immantation schloß sich sofort die Besitzergreifung des Lateran. Ihr Höhepunkt war die Lagerung des Papstes auf die nebeneinanderstehenden kurulischen Sessel der Apostel Petrus und Paulus zum Zeichen, daß der Papst die Vollgewalt beider und damit aller Apostel in seinem Amt vereinige.

Um dieselbe Zeit kommt endlich ein eigener imperialer Krönungsakt hinzu. Sein Symbol ist die Tiara, die zu Beginn des 14. Jahrhunderts — vielleicht als Gegenstück zu den drei Kronen des Kaisers — mit einem dreifachen Goldreif geschmückt, zum Zeichen der Weltherrschaft des Papstes wird.

Schon aus diesen kurzen Hinweisen auf den thematischen Reichtum des Buches wird klar geworden sein, daß nur ein ausgezeichneter Kenner der dogmatischen und liturgischen, der kirchenrechtlichen und politischen Züge der mittelalterlichen Kirche und des mittelalterlichen Staatswesens es wagen konnte, die Geschichte der Papstweihe und -krönung darzustellen. Eichmann ist mit aller Vorsicht, Klarheit und Reife des Urteils darangegangen und hat unsere Kenntnis jener Vorgänge wesentlich vertieft. Pietätvoller und würdiger hätten deshalb die Münchener Theologischen Studien ihre kanonistische Abteilung nicht einleiten können als mit der vorliegenden vom Verlag Karl Zink sorgsam ausgestatteten Publikation.

Feldkirchen bei München. Johannes Heckel

Tüchle, Hermann, Kirchengeschichte Schwabens. Die Kirche Gottes im Lebensraum des schwäbisch-alamannischen Stammes. 1. Band. Stuttgart. Schwabenverlag. 1950. 8°. 415 S. DM 8.50.

Eine Kirchengeschichte Schwabens kann man, streng genommen, nur bis zum Jahre 1268 schreiben. Denn nur bis zu diesem Jahr war das schwäbische Volk staatlich unter

einem Herzog geeint. Nach Konradins, des letzten Stauffers, Tod wurden Herzogswürde und Herzogsamt nicht mehr vergabt, und das Herzogtum Schwaben löste sich in eine Vielzahl mehr oder weniger selbständiger Herrschaften auf, von denen beinahe jede ihre eigenen Wege ging. Auch der 1512 errichtete schwäbische Reichskreis war nicht imstande, die politische Zerspaltung des schwäbischen Stammes zu beseitigen. Dieser Tatsache Rechnung tragend, behandelt Tüchle nur im vorliegenden ersten Band seiner schwäbischen Kirchengeschichte, der die Zeit bis gegen 1300 umfaßt, die kirchlichen Verhältnisse im gesamtschwäbischen Raum. Die zwei folgenden Bände werden sich laut Vorwort mehr und mehr auf das heutige Land Württemberg beschränken, das von seinen Bewohnern, wenn auch nicht ganz mit Recht, als Schwaben schlechthin betrachtet wird. Das heutige Württemberg steht für den Verfasser auch in diesem Band schon im Vordergrund. Das bayerische Schwaben, die Schweiz, Baden, das Elsaß werden meist nur in zweiter Linie berücksichtigt. Und was das bayerische Schwaben, mit dessen Geschichte ich etwas vertraut bin, betrifft, so stimmt nicht alles, was der Verfasser schreibt.

Ich darf, damit sich Irrtümer nicht in die kommenden Auflagen einschleichen, auf einige Unebenheiten hinweisen. Die Angaben über die Wittislinger Prunkfibel und ihre Inschrift (S. 43 ff.) sind überholt durch J. Werner „Das alamannische Fürstengrab von Wittislingen", München 1950. — Unbedingt sicher ist es nicht, daß der durch durch die Vita s. Severini bezeugte „Valentinus, Raetiarum quondam episcopus" Bischof von Augsburg war (S. 63). — Der hl. Magnus ist erst um 770 (vielleicht 772) gestorben, nicht schon um 750 (S. 98). — Die Vita s. Udalrici (Kap. 1) sagt nicht, daß der Schwabenherzog Burkhard seinen Verwandten Udalrich dem König für den Augsburger Bischofsstuhl vorgeschlagen habe (S. 148); sie sagt lediglich, Udalrich sei auf Betreiben („machinatione") Burkhards und anderer Verwandter dem König vorgeschlagen worden, wobei zu ergänzen ist: vom Augsburger Domklerus. — Daß Bischof Udalrich das Münzrecht vom König im Anschluß an die Lechfeldschlacht erhalten habe (S. 151), läßt sich nicht erweisen. — Es trifft nicht zu, daß Udalrich seinen Bischof Adalbero auf einem „Romzug" begleitet habe (S. 153); Bischof Adalbero starb in der Heimat, während Udalrich auf einer Wallfahrt in Rom weilte (Vita s. Udalrici Kap. 1). — Bischof Udalrich hat im Verein mit Bischof Hartbert von Chur den Frieden zwischen Kaiser Otto und seinem Sohn Liudolf vermittelt, bevor es zum Kampf zwischen beiden kam, nicht nach Liudolfs Niederlage (S. 153. Vita s. Ud. cap. 12). — Das Fischattribut Udalrichs beruht nicht auf der „an ihm gerühmten Mäßigkeit" (S. 154), sondern kennzeichnet den Heiligen als Wasserpatron; vgl. Christliche Kunst-Blätter 81, 1940, 24—31. — Über den Verlauf des Investiturstreites im Bistum Augsburg teilt uns der Band (S. 207—237) nichts mit; daß darüber ziemlich viel zu sagen ist, wird meine im nächsten Band des Historischen Jahrbuchs erscheinende Abhandlung zeigen. — Es stimmt nicht, daß päpstliche Legaten (es war übrigens nur einer anwesend, Octavian, Kardinalpriester von S. Caecilia) 1151 den Augsburger Bischof Walther I., Pfalzgrafen von Dillingen, bei einer Kirchenvisitation seines Amtes enthoben haben (S. 270). Walther trat anfangs 1152 von seinem Amt zurück — ob freiwillig oder gezwungen, geht aus den Quellen nicht hervor. Walther war übrigens kein unwürdiger Bischof; er konnte nur infolge seines Alters die Zügel nicht mehr so straff anziehen, wie es Eiferer vom Schlage Gerhohs von Reichersberg gerne gehabt hätten. — Das monastische Leben war im hohen Mittelalter im Augsburger Bistum viel reicher entwickelt, als man nach den etwas dürftigen Mitteilungen Tüchles annehmen müßte. Das Bistum hatte, wie wir bei Tüchle nicht erfahren, ein Wilhelmitenkloster (Bedernau), mehrere Augustinereremitenklöster (Mindelheim, Memmingen, Lauingen), nicht bloß ein Zisterzienserinnenkloster (außer Kirchheim a. R., Zimmern, Oberschönenfeld, Niederschönenfeld, Lauingen), zwei Kastausen (Buxheim, Christgarten). Ich darf hinweisen auf P. Lindner, Monasticon episcopatus Augustani antiqui. Bregenz 1913. — Mit der Entstehung und Entwicklung des Augsburger Heilig-Kreuz-Spitals verhielt es sich anders, als man S. 330 ff. liest; vgl. Vita s. Udalrici cap. 4; M. Hörmann, Die Augustiner-Chorherrn in Augsburg im Mittelalter, Münchener phil. Diss. 1932, 27 ff.; Jahrbuch der Caritaswissenschaft 1933, Freiburg 1933, 92. — Das von Graf Hartmann IV. von Dillingen und seinem Sohn (nicht Bruder; S. 332) begründete Dillinger Hospital kann nicht als Beispiel für die Ausdehnung der städtischen Gewalt auf die Hospitäler angeführt werden (S. 339). Ein Spitalpfleger wird in Dillingen erstmals 1365 erwähnt, und ob dieser städtisch war, ist nicht ausgemacht; häufig war im Mittelalter der Spitalpfleger ein Kleriker. Soweit die Quellen sprechen, hatte die Oberaufsicht über das Spital in Dillingen die hoch-

stiftisch-augsburgische Regierung, die ein eigenes Hospitalpflegamt in Dillingen unterhielt. Doch ich muß abbrechen, um nicht den Eindruck entstehen zu lassen, als wimmle es in dem Buch von Unrichtigkeiten. Ich möchte zur Rechtfertigung des Verfassers ausdrücklich bemerken, daß die Geschichte des Augsburger Bistums wohl sehr eifrig durchforscht wurde, daß es aber eine neuzeitliche Geschichte des Bistums nicht gibt, so wenig wie Augsburger Bistumsregesten und Traditionen. Die Einzelarbeiten über das Augsburger Bistum aber sind weitum zerstreut und nicht immer leicht zugänglich. Überhaupt will und darf Tüchles schwäbische Kirchengeschichte nicht von Augsburg oder Basel oder Straßburg aus beurteilt werden, sondern von Rottenburg oder Tübingen, nicht von den Randgebieten her, sondern von der Mitte, vom Land Württemberg. Von da aus betrachtet, kann man dem rührigen Verfasser die Anerkennung nicht versagen. Er hat sich gründlich in dem umfänglichen Schrifttum umgesehen, hat die Überlieferung tritisch geprüft, hat aus eigenen Forschungen manches Neue beigesteuert, hat den mächtigen Stoff übersichtlich geordnet und in gut lesbare Form gebracht. Die Arbeit Tüchles am 2. Band der Kirchengeschichte Bihlmeyers ist sicher auch der schwäbischen Kirchengeschichte zugute gekommen. Der Verlag hat eine Reihe meist sehr guter Abbildungen beigegeben. Wenn uns die zweite Auflage auch noch Bischofslisten, Klösterverzeichnisse, Bistumskarten, Quellen- und Literaturübersichten bringt und wenn die „Randgebiete“ noch stärker berücksichtigt werden, dann sind die meisten unserer Wünsche an die Schwäbische Kirchengeschichte erfüllt. Nicht unterdrücken möchte ich den allgemeinen Wunsch, es möchten zuerst Bistumsgeschichten geschrieben werden, und dann erst kirchliche Landesgeschichten.

Dillingen a. d. D. Friedrich Zoepfl

Die Amtshandlungen der Kirche

VON GÜNTHER DEHN

1950. 117 Seiten. Kartoniert DM 5.40

G. Dehn behandelt im Anschluß an den einleitenden und grundlegenden Abschnitt über „Begriff und Sinn der Amtshandlungen" im einzelnen die Taufe, Konfirmation, Ehe und Trauung, Bestattung und zuletzt die Beichtrede in bezug auf das Abendmahl. Was diese Arbeit besonders wertvoll macht, ist der ernsthafte Versuch, „die Amtshandlungen in eine theologische Sicht hineinzustellen" und nach ihrer biblisch-dogmatischen Begründung zu fragen. Dabei fallen auf Grund neuerer theologischer Erkenntnisse wichtige Entscheidungen über ihren Sinn und Vollzug. Der Verfasser stellt klar heraus, daß es bei den Amtshandlungen um nichts anderes gehen darf als um die Predigt des Evangeliums, ohne dabei die Bezogenheit auf den jeweils besonderen Kasus unter den Tisch fallen zu lassen. Ferner: die klärende Kritik an der vielfach geübten Praxis, mit Beispielen aus gedruckten Ansprachen zu den entsprechenden Amtshandlungen belegt, die geschichtlichen Abrisse am Anfang jedes Abschnittes und die größtenteils auch für Nichttheologen verständliche Sprache legen die Beachtung der Arbeit Dehns — auch über den Kreis der Theologen hinaus — dringlich nahe ... Dieses Buch ist ein Ruf zur Neubesinnung für alle die, die durch die dauernde Ausübung der Amtshandlungen in der Gefahr stehen, sie als Routinier zu vollziehen. Es ist aber auch zugleich geeignet, in den Presbyterien und Gemeinden deren Mitverantwortung bei den Kasualien zu wecken.

Reformierte Kirchenzeitung Wuppertal-Barmen

W. Kohlhammer Verlag Stuttgart

THADDAEUS SOIRON OFM

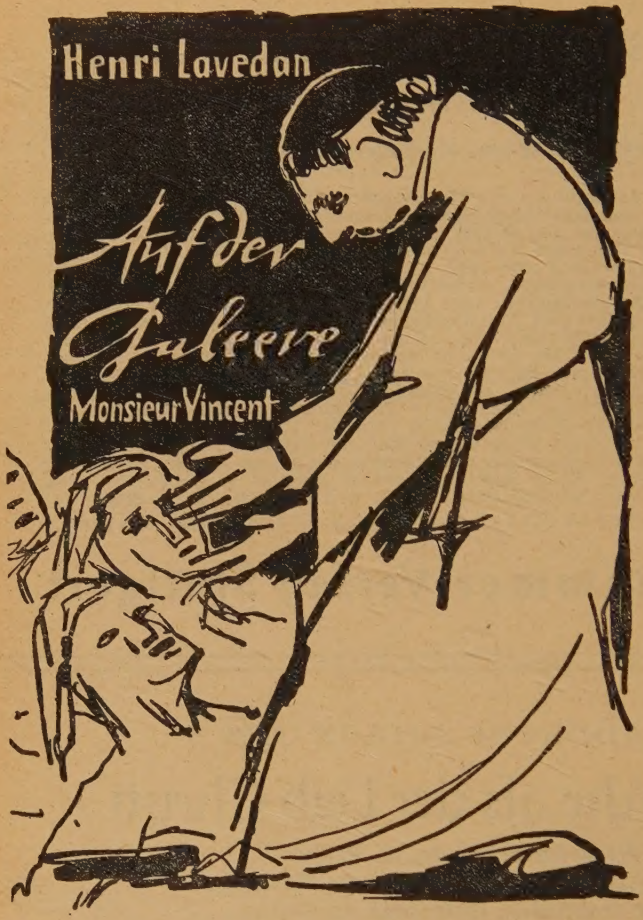
Die Kirche als der Leib Christi

Nach der Lehre des hl. Paulus
exegetisch, systematisch und in ihrer theologischen
und praktischen Bedeutung dargestellt

240 Seiten, Ganzleinen mit Schutzumschlag, DM 10,80

Die Vorstellung von der Kirche als dem Leibe Christi ist eines der schwierigsten Kapitel der paulinischen Theologie. Die vorliegende Untersuchung ist durch die Problematik veranlaßt, die im Lager der katholischen Theologen in jüngst vergangener Zeit aufgebrochen ist, und geht von der Überzeugung aus, daß die Fragen auf dem Boden der paulinischen Theologie, der wir die Lehre vom mystischen Leibe Christi verdanken, ihre Lösung finden müssen. Das gewonnene Ergebnis beweist, daß es sich hier um ein Anliegen handelt, das zu den tiefsten der Theologie und des christlichen Lebens gehört.

PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF



Die Geschichte des Galeerenpfarrers Vincent, des Seelsorgers der Landstreicher und der Königinnen, des großen Heiligen des 30jähr. Krieges, ist hier von einem seiner Landsleute aufgezeichnet für unser Geschlecht, dem der Krieg u. die Heimatlosigkeit, das Elend u. die Verzweiflung, „Galeere" und „Pest" nicht weniger fremd sind als dem Geschlecht Vincents.

Dieses Buch, das von Henri Lavedan, einem Mitglied der Académie Française verfaßt ist und das in Frankreich die größte Verbreitung gefunden hat, ist wie ein spannender Abenteuer-Roman voller Bilder und Gestalten, – Roman von einem Manne nämlich, der eine ganze Welt in Bewegung setzt und sich in jedes Abenteuer einläßt, wo es gilt, seinen Gott im Elend zu finden und ihm zu helfen — in den Hospitälern und Spelunken, in den Bagnos und Schiffsbäuchen, auf den Landstraßen und in den Gassen der Weltstadt — und der alle Seligpreisungen auf sich versammelt.

HENRI LAVEDAN: AUF DER GALEERE

DAS WUNDERBARE LEBEN VON MONSIEUR VINCENT

Aus dem Französischen übertragen von Dr. Gertrud Salmen · Schutzumschlag von Wiltraud Jasper

285 Seiten · Ganzleinen · Preis DM 8.50 · Sonderprospekt

SCHWABENVERLAG · STUTTGART